تاریخ و فرهنگ ایران

در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

پیوست ها (۱)

نوشته
دکتر محمد محمدی ملایری



تاریخ و فرهنگ ایران

در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

(پیوست‌ها)

انتشارات توس
«۵۴۴»

تاریخ و فرهنگ ایران

در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

پیوست ها

دکتر محمد محمدی ملایری

تهران
انتشارات توس
۱۳۷۹

محمدی، محمد، ۱۲۹۰ -
تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (پیوست‌ها)
نوشتهٔ محمد محمدی ملایری. - تهران : توس، ۱۳ -
۵ ج. (انتشارات توس؛ ۵۲۸، ۴۵۴، ۵۴۴)
ISBN - ۱۵۰۰۰۰ ریال: (ج. ۱) ISBN 964 - 315 - 453 - x
(ج. ۲) 964 - 315 - 454 - x
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
فهرستنویسی بر اساس جلد دوم، ۱۳۷۵.
ص.ع. به انگلیسی:
M. Mohammadi Malayeri.
Iranian History, Civilization and culture...
کتابنامه.
مندرجات: ج. ۱.
ج. ۱ (چاپ دوم: ۱۳۷۸)
- - - ج. ۲. بخش اول و دوم. دل ایرانشهر.
ISBN 964 - [illegible] - 7
ISBN 964 - 315 - 543 - 9
۱. ایران ـ تمدن ـ پیش از اسلام. الف. عنوان.
DSR ۱۴۲ / ۲ ت ۳ م
۹۵۵/۰۱
کتابخانه ملی ایران
۲۱۲۰ - ۷۶ م

□ **تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (پیوست‌ها)**

□ دکتر محمد محمدی ملایری
□ چاپ نخست نوروز ۱۳۷۹
□ تیراژ: ۵۵۰۰ نسخه
□ حروف‌نگار و صفحه‌آرا: پروین صدقیان
□ چاپ و صحافی: شرکت سهامی چاپ افست
□ ناشر: انتشارات توس، تهران، اول خیابان دانشگاه، تلفن: ۶۴۶۱۰۰۷، ۶۴۹۱۴۴۵-۶،
دورنگار، ۶۴۹۸۷۴۰ - ۰۲۱ پست الکترونیک: e-mail: tus@safineh.net

شابک ۴۵۴ X - ۴۵۳ - ۳۱۵ - ۹۶۴ ISBN 964 - 315 - 453 - X 454

فهرست

فصل‌نامهٔ الدراسات الادبیة

در بخش مطالعات مشترک فارسی ـ عربی که به زبان و ادبیّات قدیم بازمی‌گشت چون به نظر می‌رسید که پیشرفت مطالعات در این زمینه و آشنایی صاحب‌نظران با اینگونه مسایل به آن حد رسیده که این موضوع به عنوان موضوعی مستقل برای مطالعه و تحقیق مطرح شود، و جای شایستهٔ خود را در فرهنگ هر دو زبان باز یابد، و وسیلهٔ مستقلی هم برای نشر مباحث خاص به خود در اختیار داشته باشد، به همین سبب از نخستین گام‌هایی که در آن کرسی برای استحکام مبانی تحقیق در این زمینه برداشته شد تأسیس مجلّه‌ای تحقیقی و دانشگاهی به نام «الدراسات الادبیة» بود. و برای آن‌که آن مجلّه وسیله‌ای مشترک برای نشر آرای صاحب‌نظران هر دو زبان باشد، چنین نهاده شد که مقالات آن بر حسب اقتضا و تناسب به یکی از دو زبان فارسی یا عربی و در مواردی هم به هر دو زبان انتشار یابد.

این کار راگذشته از این هدف، ضرورت دیگری هم ایجاب می‌کرد و آن این بود که هر نظریهٔ علمی یا هر حرف ناگفته‌ای تا وقتی در نشریات معتبری که مورد مراجعهٔ اهل علم و اطّلاع باشد منتشر نگردد، و در معرض دید و مطالعهٔ صاحب‌نظران قرار نگیرد، و به محک نقد و بررسی ناقدان نکته سنج نرسد، نه ارزش و اعتبار آن چنان‌که باید شناخته می‌شود و نه زمینه‌ای برای رشد و پیشرفت خواهد یافت. و از آنجاکه در بررسی‌ها ی مشترک فارسی ـ عربی که هنوز مراحل اوّلیّهٔ خود را می‌پیمود نه حرف ناگفته کم بود و نه نظریه‌های تازه،

از این رو ضرورت چنین نشریه‌ای برای نقد و بررسی آن‌ها بخوبی احساس می‌شد. و آن چه ضرورت آن را بیشتر می‌نمود این بود که تا آن تاریخ چنان نشریه‌ای با چنان هدفی مشخّص و محدود بوجود نیامده بود، و مباحثی هم از آن نوع که در آن نشریه به چاپ می‌رسید در نشریه‌های دیگر ادبی و تحقیقی، چه فارسی و چه عربی، کمتر به چشم می‌خورد.

برای آن مجلّه هدفی محدود و مشخّص تعیین شده بود، و برای این‌که همچنان در محدودهٔ هدف خود باقی بماند آن هدف پیوسته بر روی جلد و زیر نام آن بدین‌گونه به عربی و فارسی تکرار می‌شد:

«مجلّة فصليّة في‌الثقافتين العربية و الفارسية وتفاعلهما»

«مجلّه‌ای فصلی در دو فرهنگ ایرانی و عربی و تأثیر آن‌ها در یکدیگر» و در طی نه سالی که بی‌وقفه انتشار یافت همچنان به این هدف پای‌بند ماند.

انتشار آن مجلّه باعث گردید تا به تدریج بر علاقه‌مندان به آن مباحث افزوده شود، و استادان و محقّقان بیشتری از دانشگاه‌هاو مراکز علمی مختلف به بحث و بررسی در زمینه‌های مشترک و نشر آن‌ها در آن مجلّه راغب شوند، و سال به سال استقبال بیشتری از آن به عمل آید و قلمرو مباحث آن گسترده‌تر گردد، آن چنان که دورهٔ نه سالهٔ آن‌که جمعاً در بیش از ۳۵۰۰ صفحه انتشار یافت، هم نموداری از پیشرفت کمّی و کیفی آن مباحث و هم مجموعهٔ نسبتاً جامعی از مطالعات مشترک فارسی ـ عربی گردید. و آنچه به اجمال دربارهٔ آن می‌توان گفت این است که آن مجلّه تحقیقات مربوط به پیوستگی‌های فرهنگی فارسی و عربی و از خلال آن‌ها تحقیقات مربوط به تاریخ و فرهنگ ایران را در همان دوران پیوستگی چندین گام به جلو برد و بسیاری از مسایل ناشناخته یا فراموش شدهٔ تاریخ آن دوران را از محاق جهل و فراموشی به دایرهٔ بحث و بررسی کشاند.

هدف ما

درگذشته‌های دور، یعنی در آن هنگام که شرق اسلامی از مراکز دانش و فرهنگ جهان به شمار می‌رفت، پیوستگی معنوی ملت‌های فارسی زبان و عربی زبان و ارتباط بین دو فرهنگ ایرانی و عربی هم به اندازه‌ای بود که کمتر نویسنده و دانشمند و فیلسوف بزرگی از افق شرق طالع می‌شد که از سرچشمه‌های این دو فرهنگ سیراب نشده و از گنجینه‌های علمی و ادبی هر دو زبان سرمایه نیندوخته باشد. ولی با سپری شدن آن دوران به همان نسبت که ستارهٔ علم و معرفت در این نقطه از جهان روی به افول نهاد، پیوند این دو فرهنگ نیز به تدریج سستی گرفت، و آشنایی این ملت‌ها از اوضاع و احوال یک دیگر نیز رفته رفته کمتر شد، تا این اواخر که آن روابط معنوی دیرین به درجه‌ای از ضعف رسید که اگر همین مردمی که درگذشته دارای چنان پیوندهای استوار بوده‌اند می‌خواستند از حال و وضع یک دیگر خبری کسب کنند، ناچار می‌بایستی به آنچه دیگران دربارهٔ آن‌ها نوشته‌اند مراجعه نمایند، و همسایگان نزدیک خود را از دریچهٔ چشم بیگانگان دور به بینند؛ و معلوم است اطلاعاتی که تنها از چنین راه‌هایی به دست آید اگر هم خلاف حقیقت یا دور از واقع نباشد راهنمای صدیقی هم نمی‌تواند بود، و در هر حال برای معرفی دوستان دیرین به یکدیگر کافی نیست.

در عصر حاضر که با پیدایش مؤسسات علمی و دانشگاه‌های متعدد در کشورهای شرقی گام‌های بلندی در راه توسعهٔ فرهنگ برداشته شده، البته اوضاع باگذشته فرق زیاد کرده است. امروز در دانشگاه‌های این کشورها برای شناختن

ملتهای همسایه و تحولات اجتماعی آن‌ها از راه مطالعه و تحقیق در زبان و ادبیات و فرهنگ آنان اهتمام بیشتری می‌شود؛ هم اکنون در دانشگاه تهران توسعهٔ دروس عربی و تکمیل آنچه از سابق وجود داشته و ایجاد رشته‌های جدید برای تدریس ادبیات معاصر و تحقیق در وضع دانشگاه‌های کشورهای عربی در عصر حاضر مورد توجه مخصوص است، همانطور که در کشورهای عربی هم بتدریج تدریس زبان و ادبیات فارسی بر پایه‌های استوارتری گذاشته می‌شود، و بدون شک در آینده توسعهٔ بیشتری خواهد یافت.

هر چند روابط علمی و ادبی بین مؤسسات فرهنگی و دانشمندان و نویسندگان این کشورها هنوز بدانسان که شایستهٔ ملت هایی باشد که قرن‌ها تاریخ و فرهنگ مشترک داشته‌اند نیست، ولی عشق و علاقه‌ای که در افراد تحصیل‌کردهٔ این دو ملت برای آشنا شدن با طرز فکر و تحولات علمی و ادبی و هدفهای اجتماعی و خلاصه شناختن یکدیگر وجود دارد، آیندهٔ بهتری را نوید می‌دهد. من خود بارها شاهد این عشق و علاقه بوده‌ام، چه هنگامی که در دانشگاه تهران مورد سؤال‌های متعدد دانشجویان و همکاران دانشگاهی خود دربارهٔ امور مختلف فرهنگی و اجتماعی کشورهای عربی قرار می‌گرفتم، یا هنگامی که در دانشگاه لبنان و دیگر کشورهای عربی به پرسش‌های دانشجویان و استادان عرب دربارهٔ ایران و زبان و ادبیات فارسی و تحولات آن پاسخ می‌گفتم. در طی همین گفت‌وگو ها بود که متوجه شدم ما در گذشته در امر شناختن و شناساندن خود و همسایگان خود چقدر کوتاهی کرده‌ایم و برای جبران غفلت‌های گذشته در آینده چه وظایف سنگینی برعهده داریم، و هم در طی همین گفتگوها بود که ضرورت وجود چنین نشریه‌ای را دریافتم؛ و اینک موجب کمال خوشوقی است که در کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان توفیق این خدمت نصیب شده است.

نظر این است که این نامه وسیله‌ای باشد که هم ایرانیان را با تحولات علمی و ادبی و اجتماعی اعراب و هم خوانندگان عربی زبان را با آثار فرهنگی و

گنجینه‌های ادبی فارسی و تحولات اجتماعی ایران در عصر حاضر آشنا کند؛ از این جهت، هم به زبان فارسی و هم به زبان عربی در آن مقالاتی خواهد بود. نوشته‌های فارسی آن شامل مطالبی دربارهٔ زبان و ادبیات و تاریخ و سایر اموری است که برای معرفی صحیح ملت‌های عربی زبان در عصر حاضر به خوانندگان فارسی زبان سودمند است، و مقالات عربی آن دربارهٔ اموری است که برای معرفی فرهنگ ایران به خوانندگان عربی زبان ضرورت دارد.

دربارهٔ نفوذ هر یک از دو فرهنگ ایرانی و عربی در یکدیگر و تحولاتی که در اثر آن در ادبیات هر یک از دو زبان رویداده، و تحقیقاتی که در این موضوعات به عمل آمده است، نیز مقالاتی درج خواهد شد. چنان‌که می‌دانیم در دوره‌های گذشته، خصوصاً در عصر عباسی، عدهٔ زیادی از کتاب‌های تاریخی و ادبی و علمی ایران از زبان پهلوی به عربی ترجمه گردید، و چه در آن عصر و چه پس از آن، بسیاری از دانشمندان ایران، زبان عربی را از آن جهت که دامنهٔ انتشار آن وسیعتر بود برای تألیفات خود انتخاب نمودند، و این امر سبب شدکه بین دو فرهنگ ایرانی و عربی جهات مشترکهٔ بی‌شماری به وجود آیدکه بدون شک بحث و تحقیق در آن‌ها از نظر استقصاء در ادبیات عرب و ایران هر دو دارای اهمیت و فواید بسیار است؛ و شاید بهتر می‌بود که این گونه مباحث را به واسطهٔ فایدهٔ دو طرفهٔ آن ها به هر دو زبان فارسی و عربی منتشر سازیم؛ ولی در حال حاضر تنگی مجال و محدود بودن وسایل به مااجازه نمی‌دهد که هر مقاله‌ای را جز به یک زبان به چاپ برسانیم؛ لیکن برای این‌که همهٔ خوانندگان، چه فارسی زبان و چه عربی زبان، از همهٔ مطالب این نامه ــ اگر چه به طور اجمال هم شده ــ مطلع گردند، سعی خواهد شد که قبل از هر مقاله خلاصهٔ آن به زبان دیگر نیز نوشته شود.

برای معرفی کتب و تألیفات مهمّی که در هر یک از زبان‌های عربی و فارسی وجود دارد یا به وجود می‌آید و از لحاظ ادبیات هر دو زبان دارای اهمیت و قابل استفاده است، و هم چنین برای ایجاد روابط بین ارباب علم و ادب

که به بحث و تحقیق دربارهٔ مسایل مشترکهٔ علمی و ادبی و تاریخی اشتغال دارند نیز صفحاتی از این نشریه اختصاص داده شده است.

این‌ها و جز این‌ها، هر چه که در ایجاد هم‌کاری علمی و ادبی سودمند و مؤثر باشد، همه از جملهٔ مسایلی است که در این نامه مورد اهتمام و توجه مخصوص خواهد بود، و کوشش خواهد شد که این نامه چون پلی باشد که دو فرهنگ ایرانی و عربی را به هم بپیوندد، و برای دانشجویان ادب‌دوست و ادبای حقیقت‌جو و استادان و محققین هردو زبان پیک امینی گردد که آن‌ها را از نتیجهٔ کار و کوشش و ثمرهٔ هوش و قریحهٔ یکدیگر مطلع سازد، تا آنان نیز چنان‌که درخور علما و دانشمندان است پایه‌های تازه‌ای برای همکاری‌های علمی آینده بگذارند.

بیروت، اردیبهشت ۱۳۳۸

یکسال گذشت

با این شماره مجلهٔ "الدراسات الأدبیة" نخستین سال عمر خود را به پایان می‌رساند. در آغاز سال این مجله با مشکلات زیادی روبه رو بود و راه ناهموار و دشواری در پیش داشت؛ ولی اکنون که یک سال از عمر آن می‌گذرد بسیاری از مشکلات را پشت سر گذاشته، راه خود را هموار کرده و آیندهٔ روشن‌تری در پیش دارد.

ما می‌خواستیم که این مجله جایی را که در ادبیات فارسی و عربی هر دو خالی می‌نمود پُر کند و در کشورهای عربی معرّف فرهنگ و ادبیات ایران و برای فارسی‌زبانان راهنمایی از تحولات فرهنگی عرب باشد. ما معتقد بوده و هستیم که این مجله می‌تواند در این زمینه خدمتی انجام دهد که اگر زیاد بزرگ نباشد خیلی هم ناچیز نخواهد بود.

در طی این یک سال گذشته نامه‌های بسیاری از خوانندگان ارجمند و فضلای عالی مقام و چند تن از خاورشناسان دانشمند به ما رسیده که بعضی یادآوری‌های سودمند نموده و برخی نظریات حکیمانه‌ای ابراز داشته و همگی، ما را در این عقیده تأیید کرده‌اند و خدمتی را که این مجله برعهده گرفته است به نظر بزرگی نگریسته‌اند.

هم چنین نوشتیم کوشش خواهد شد که این نامه «برای دانشجویان ادب دوست و ادبای حقیقت‌جو و استادان و محققین هر دو زبان پیک امینی گردد که آن‌ها را از نتیجهٔ کار و کوشش و ثمرهٔ هوش و قریحهٔ یکدیگر مطلع سازد تا آنان

نیز چنان‌که درخور علما و دانشمندان است پایه‌های تازه‌ای برای همکاری علمی آینده بگذارند». جای بسی خوشنودی است که این مجله از آغاز انتشار مورد توجه و اهتمام فضلا و استادانی که هر یک در فن خود از علمای طراز اول بشمار می‌روند گردید، و آنان این نامه را چون مرکزی برای تبادل افکار و مرجعی برای نشر تحقیقات و مطالعات خویش برگزیدند و با نوشته‌های پرمغز خود صفحات آن را زینت دادند و سرمشقی بسیار عالی در اختیار نویسندگان جوان گذاشتند.

اینک که سال اول به پایان می‌رسد وظیفهٔ خود می‌دانیم به همهٔ دانشمندان عالی‌قدر که یک سال با ما در این مجله هم‌کاری کردند یا با نامه‌های سودمند و دل‌پذیر خود ما را نیرو بخشیدند، و از تمام مجله‌هاو روزنامه‌های عربی و فارسی که بر این مجله تفریظ نوشته نقایص آن رانادیده گرفته و محاسن ناچیز آن راچیزی شمرده‌اند، و هم‌چنین از فضلایی که در رادیو بیروت و تهران یا برخی از کشورهای دیگر دربارهٔ این مجله گفتارهای محبت‌آمیز ایراد کرده‌اند مراتب شکر و سپاس خود را تقدیم داریم، و از خداوند متعال مسئلت می‌کنیم که در آینده نیز این مجله را در وظیفه‌ای که برعهده گرفته است موفق و دوستان صاحب‌نظر آن راهم در پشتیبانی و تأیید آن مؤید بدارد. ما نیز به نوبهٔ خود سعی خواهیم کرد که هر سال قدمی فراتر نهیم و تا آنجاکه ممکن باشد این مجله را جامع‌تر و سودمندتر سازیم.

بیروت، اسفند ۱۳۳۸

در آستانهٔ سال سوّم

ما و خوانندگان ارجمند

مجلهٔ «الدراسات الادبية» سال سوم خود را با جشن نوروز سال ۱۳۴۰ خورشیدی آغاز می‌کند، و بدین مناسبت در آغاز سالگرد خود این عید تاریخی کهن را هم که روزگاری بس دراز یکی از عوامل مهم پیوستگی بین مردم خاور زمین و مخصوصاً ملت‌های فارسی زبان و عربی زبان بوده است به خوانندگان ارجمند خود تبریک می‌گوید.

برای مجله‌ای که هدفی معلوم و مشخّص دارد پایان یک سال و آغاز سال نو فرصتی است که می‌تواند در آن اندکی به گذشته برگردد، گام‌هایی را که برداشته بسنجد، راه‌های رفته یا نارفته را اندازه بگیرد، و در پرتو نظریه‌های مختلف یا راهنمایی‌هایی که از طرف خوانندگان صاحب‌نظر آن شده است راه و روش آیندهٔ خود را روشن و مشخص سازد. و ما خوشوقتیم که اکنون چنین فرصتی بدست آمده تا به اتفاق همهٔ خوانندگان ارجمند خود برای همین منظور برخی از نظریه‌های استادان و متخصصین فن را که حاوی نکاتی دربارهٔ هدف یا موضوعات و مطالب یا سبک انشاء و یا تأثیر این مجله بوده است مورد بررسی قرار دهیم و بدین ترتیب کار گذشتهٔ خود را به داوری بگذاریم. و چون در این جا مجال آن نیست که همهٔ آنچه را در این باره گفته یا نوشته شده است بیاوریم ناچار به چند نمونه از آن اکتفا می‌کنیم.

ما همیشه مایل بوده و هستیم که بدانیم برخورد خوانندگان این مجله که

بیشتر آن‌ها از برگزیدهٔ ادیبان و استادان هر دو زبان یا از خاورشناسان عالی‌قدر هستند با آن چگونه بوده است، چه چیزها را در آن پسندیده و چه چیزها را بر آن خرده گرفته‌اند؛ می‌خواستیم و می‌خواهیم بدانیم گام هایی که تاکنون در این راه برداشته‌ایم تا چه اندازه ثمربخش بوده و برای افزودن نتایجی که از آن انتظار می‌رود چه گام‌های دیگری می‌توان برداشت. از حق نباید گذشت که خوانندگان دانشمند این مجله هم از آغاز انتشار آن تاکنون که سال سوم خود را شروع می‌کند پیوسته و در همه حال با این مجله هم‌کاری بسیار مؤثر نموده و با داوری های خردمندانهٔ خود دربارهٔ مندرجات آن، آن‌را در راهی که پیش گرفته است راهنمایی کرده‌اند.

در گفتار مفصلی که پس از انتشار این مجله به وسیلهٔ یکی از فضلای دانشگاهی درباره آن در رادیو بیروت ایراد گردید، پس از تحلیل مواد و موضوعات و شرح فوایدی که از انتشار آن انتظار می‌رود دربارهٔ اهمیت آن چنین گفته شد: «مجلهٔ الدراسات الأدبیة از دو جهت دارای اهمیت و فواید بسیار می‌باشد، یکی از نظر معرفی مهم‌ترین آثار علمی و فرهنگی زبان عربی به فارسی‌زبانان و آشناساختن آنان با علما و نویسندگان و مؤسسات علمی و فعالیت‌های فرهنگی در کشورهای عربی، و دیگر از نظر آشناساختن خوانندگان عربی زبان باآثار ذوق و فکر دانشمندان ایرانی و گنجینه‌های فرهنگ و ادبیات فارسی، چه آن‌که در نتیجهٔ تمدن چندین هزار ساله بوجود آمده یا در فرهنگ کنونی ایران وجود دارد». گویندهٔ فاضل بحث مفصل خود را بدین‌گونه پایان داد: «بدین‌ترتیب شنوندگان ارجمند توجه خواهند نمود که اولیای کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان با فعالیت‌های علمی و با ارزش خود و با ایجاد وسایل لازم برای روابط بین دو فرهنگ و ایجاد آشنایی بین علما و دانشمندان هر دو زبان چه خدمت بزرگی به علم و ادب و مخصوصاً به دو فرهنگ ایرانی و عربی انجام می‌دهند و این کاری است که موجب هرگونه سپاس و تقدیر می‌باشد».

(نقل‌از سخنرانی رادیو بیروت‌به تاریخ ۲۰ ژوئن ۱۹۵۹ ساعت ۵ بعدازظهر در بخش دانشگاه)

دربارهٔ روش تحقیقی و سطح علمی این مجله آقای پروفسور لوی دلّاویدا استاد دانشکدهٔ ادبیات رم که از خاورشناسان محقق و بنام می‌باشند، در نامه‌ای به ما چنین نوشتند: «وظیفهٔ خود می‌دانم که از این اقدام عالی که بدین خوبی آغاز شده و آن قدر برای پیشرفت تحقیقات عربی و فارسی ـ که از بس به یکدیگر وابسته و به هم آمیخته‌اند یک زمینهٔ علمی را تشکیل می‌دهند ـ سودمند و مفید است، باگرمی هر چه تمامتر به شما تبریک بگویم. من با علاقهٔ بسیار مقالات آن راکه آن قدر عالمانه و آن قدر پر از مطالب و موضوعات تازه است و محققین عالی‌مقام آن رابرای مجله آماده ساخته‌اند خواندم و آرزومندم که این مجله راهی راکه چنین مشعشعانه باز کرده است باکمال موفقیت ادامه دهد». (نقل از نامهٔ مورخ ۲۲ مارس ۱۹۶۰ پروفسور دلّاویدا).

و آقای پروفسور دکتر هانس ر. رومر استاد دانشگاه گوتنبرگ آلمان که در تحقیقات تاریخی و ادبی هر دو زبان شهرتی به سزا دارند و در فرهنگ هر دو زبان از استادان صاحب‌نظر به شمار می‌روند، پس از پایان سال اول مجله بدین‌گونه دربارهٔ آن داوری نمودند: «باید اعتراف کنم که من بی‌اندازه تحت‌تأثیر همت بلند و فعالیت شماکه توانسته‌اید فقط در ظرف یک سال چنین مجموعهٔ نفیسی را تمام کنید قرار گرفته‌ام، و بدین‌وسیله مراتب حق‌شناسی و اعجاب خود را به شما تقدیم می‌دارم. از آن جهت که من خود به تحقیقات ایرانی و عربی اشتغال دارم به خوبی می‌توانم ارزش این امر راکه تحقیقات ایرانی و عربی در یکی از معروف‌ترین مراکز علمی جهان چنین کانون بی‌نظیری به دست آورده است درک کنم». (نقل از نامه مورخ ۶ ژوین ۱۹۶۰ پروفسور رومر).

علاوه بر آنچه ذکر شد از خاورشناسان عالی‌مقام دیگری همچون پروفسور دکتر ریپکا از پراگ و پروفسور بنونیست استاد کاژ دو فرانس از فرانسه، و آقای پروفسور بیلی از «کوینز کالج» انگلستان، پروفسور مینورسکی و پروفسور لوی استادان دانشگاه کمبریج انگلستان و دیگر خاورشناسان محترم در این مورد نامه‌های تشویق‌آمیزی به این مجله رسیده که هر چند ذکر همهٔ آن‌ها در

اینجا باعث طول کلام خواهد شد ولی در هر حال هیئت نویسندگان مجله همهٔ آنها را با دقت مورد مطالعه قرار داده و از آن‌ها بهره‌مند شده و از این لحاظ بسی سپاسگزار است.

اظهار نظرهایی هم که از طرف استادان و فضلا و مقامات رسمی شرق دربارهٔ این مجله شده کمتر از آنچه گذشت تشویق‌آمیز نبوده است. آقای سرلشگر اسماعیل العارف وزیر محترم فرهنگ عراق در این باره چنین نوشته‌اند: من این مجله را سرشار از ثروتی یافتم که نسل کنونی برای آن‌که در نهضتی ادبی و عمومی که شامل تمام شؤون زندگی باشد شرکت کند از آن بی‌نیاز نخواهد بود». (نقل از نامه مورخ ۱۹۶۰/۶/۱). و آقای دکتر محمد یحیی الهاشمی رییس انجمن تحقیقات علمی در حلب در ضمن نامه‌ای پس از انتشار شمارهٔ اول دربارهٔ آن چنین اظهارنظر کردند: «من این همت بلند و این گام عظیم را که برداشته‌اید به نظر اجلال و اکبار می‌نگرم؛ در این شماره مقالهٔ ذی‌قیمت و تحقیقات مربوط به کتاب تاج نامه مراتب اعجاب مرا برانگیخت و برای من افق‌های تازه‌ای گشود». (نقل از نامهٔ مورخ ۱۹۵۹/۶/۲۳ انجمن تحقیقات علمی حلب.)

و آقای سعید الافغانی استاد فاضل و عالی قدر دانشگاه دمشق دربارهٔ وظیفه‌ای که این مجله و کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان از نظر شناساندن تأثیر ادبی و فرهنگی هردو زبان در یکدیگر برعهده گرفته و تحقیقاتی که در این موضوع در آن چاپ می‌شود چنین داوری کردند: «من از بحث‌های سودمندی که در این مجله هست از خوشحالی بدان رشک می‌برم. کیست شایسته‌تر از کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان که بتواند آنچه را استادان عربی دربارهٔ تأثیر ادبیات و زبان و عادات و رسوم ایرانی و عربی در یکدیگر به طور اجمال و سربسته ذکر می‌کردند چنین روشن و آشکار بیان کند؟!» (نقل از نامه ۱۹۶۰/۷/۱۱). و آقای ریاض معلوف از ادبای معروف لبنان چنین نوشته‌اند «از این هدیهٔ گرانبها که پر است از بحث‌های سودمند و نظریات متین و تحقیقات

علمی بسیار دقیق و ژرف بسیار سپاسگزارم. من نمی‌توانم مراتب تقدیر و اعجاب خود را از این تلفیق دل‌پذیر بین دو زبان عربی و فارسی که در حکم دو برادر هستند پوشیده دارم».

بعضی از خوانندگان فاضل ما نیز در ضمن نامه‌های مفصل و محبت‌آمیز خود دربارهٔ اسلوب ترجمه و سبک انشاء مقالات در این مجله اظهارنظرهایی کرده‌اند که چون نشان‌دهندهٔ روش عمومی این مجله است، از این جهت به بعضی از آن‌ها در اینجا با یک توضیح اشاره می‌کنیم. آن توضیح این است که چون مجلهٔ الدراسات الادبیة غیر از کسانی که فارسی یا عربی زبان مادری آن‌ها است و در اثر تمرین و ممارست فراوان با ترکیب‌های پیچیده و تعبیرهای غیرمستقیم آن ها که خوشبختانه در هر دو زبان رو به کاهش است خو گرفته‌اند، خوانندگان دیگری هم دارد که این زبان‌ها را به تحصیل آموخته و فهم اینگونه کلمات و ترکیب‌های نامأنوس برای آن‌ها دشوار و محتاج مراجعه به لغت‌نامه است؛ ازین رو سعی می‌شود که در این مجله هم انشاء مقالات و هم ترجمهٔ آن‌ها در هر دو زبان ساده و روان و صریح و روشن باشد، تا خواننده در پیچ و خم عبارات سر درگُم نشود و الفاظ و تعابیر بین مطلب و خواننده حایل نگردد، و خوشوقتیم که پیروی از این روش برای منظور ما بسیار سودمند افتاده و مورد پسند خوانندگان ما نیز واقع شده است.

آقای دکتر عبدالمجید بدوی از استادان فاضل مصر که علاوه بر زبان و ادبیات عربی زبان و ادبیات فارسی را هم آموخته و در هر دو زبان دارای اطلاع و بصیرت و تألیفات می‌باشند در این باره به ما چنین نوشته‌اند: «با صدور این مجله یکی از آرزوهایی که چه بسیار در خاطر فارسی‌خوانده‌های این حدود خطور می‌کرد ولی تحقق‌بخشیدن آن برای ایشان غیرممکن بود جامهٔ عمل پوشیده است. شما با این مجله عربی‌زبانان و فارسی‌گویان را به آن پیوستگی‌های دیرین که در دوران‌های مختلف تاریخی با وجود فاصلهٔ بسیار و دگرگون‌شدن جهان اسلام هیچ‌گاه از هم نگسسته بود آگاه ساختید. آنچه لازم می‌دانم در

اینجاباکمال تقدیر و اعجاب خاطرنشان سازم، آن کوشش عظیمی است که در ترجمه به عمل می‌آورید، آن‌هم با این اسلوب دل‌پذیرکه در هر دو زبان به روانی و شیرینی ممتاز است، و خواننده متحیر است که کدام یک از آن‌ها زبان اصلی شما است. من هرگز در خواندن و فهمیدن مقالات فارسی شما نیازمند مراجعه به لغت‌نامه‌ای برای جست و جواز معنی کلمه‌ای نامأنوس نشدم، و هیچیک از تعبیرهای ساده و محکم شما برای من مبهم و پیچیده نبود، و این نعمت بزرگی است که خداوند به شما ارزانی داشته است».

چنان‌که ملاحظه می‌شود راه و روشی که ما از آغاز برای این مجله انتخاب کردیم و در طی دو سال گذشته باکمال دقت و شکیبایی آن راپیموده‌ایم نه تنها مورد رضایت خوانندگان آن، بلکه مورد تقدیر بسیاری از علما و محققین و استادان فن نیز بوده و آن را ستوده‌اند؛ بنابراین در این آغاز سال جدید می‌توانیم اطمینان دهیم که در آینده نیز همان راه و روش را دنبال خواهیم کرد و سعی خواهیم نمود که سطح علمی و تحقیقی آن را همچنان درخور پسند خوانندگان دانشمند آن نگاهداریم.

پیش از آن‌که به سخنان خود خاتمه دهیم لازم می‌دانیم که دربارهٔ پیشنهادی هم که از طرف یکی دیگر از خوانندگان فاضل و علاقه‌مند این مجله شده است توضیحی اضافه کنیم. پیشنهاد از آقای دکتر حسین خراسانی است که اکنون تدریس قسمتی از برنامه‌های دروس عربی را در دانشگاه تهران به شایستگی برعهده دارند. ایشان به ما پیشنهاد می‌کنند که همهٔ مقالات این مجله، هم به زبان اصلی و هم به زبان دیگر ترجمه و چاپ شود، زیرا این رویه ــ چنان‌که نوشته‌اند ــ کمک بزرگی به دانشجویان هر یک از این دو زبان می‌کند، و برای آن‌ها راهنمایی در فن ترجمه خواهد بود. توضیحی که می‌خواستیم بدین پیشنهاد اضافه کنیم این است که دبیرخانهٔ مجله از آغاز کار در همین اندیشه بوده، ولی این رویه را در حال حاضر زیاد عملی نیافته است، زیرا اگر بنا باشد که همهٔ مقالات به دو زبان چاپ شود، یا باید حجم مجله را به دو برابر افزایش

دهیم یا مطالب آنرابه نیمه بکاهیم. شقّ اول را در حال حاضر نمی‌توانیم، و شقّ دوم را نمی‌خواهیم. از این گذشته مقالات یا تحقیقاتی که به این مجله می‌رسد تنها به یکی از دو زبان فارسی یا عربی نیست؛ بعضی از استادان و محققین مقالات خود را به زبان انگلیسی یا فرانسه می‌نویسند، و چنان‌که تاکنون معمول بوده اینگونه مقالات هم به نسبت اهمیتی که اطلاع از آن برای هر دسته از خوانندگان داشته به یکی از دو زبان فارسی یا عربی ترجمه شده، و اگر بنا باشد که هر مقاله‌ای را در زبان اصلی هم چاپ کنیم این مجله صورت دیگری به خود خواهد گرفت، و از راهی که در آغاز برای آن ترسیم شده خارج خواهد گشت؛ و اما این‌که نوشته‌اند در آن صورت این مجله کمک بزرگی به دانشجویان هر دو زبان از لحاظ ترجمه خواهد کرد مطلبی است صحیح و قابل مطالعه، و برای این‌که این مجله با حفظ هدف اصلی و راه و روش مشخّص خود برای دانشجویان هر دو زبان نیز از لحاظ ترجمه سودمند باشد ناچار باید راهی جست، و شاید در آینده بتوان برای تأمین این نظر نیز قدمی برداشت؛ و در هر حال برای این‌که این نظر هم تا اندازه‌ای رعایت شده باشد از این پس سعی خواهد شد مقالاتی راکه از لحاظ موضوع در هر دو زبان بی‌سابقه و برای هر دو دسته از خوانندگان مفید باشد به هر دو زبان چاپ شود.

در پایان این گفتار وظیفهٔ خود می‌دانم که از طرف هیئت نویسندگان از همهٔ خوانندگان و استادان محترمی که در تمام مدت انتشار این مجله پیوسته نسبت به آن اظهار علاقه و اهتمام کرده‌اند سپاسگزاری کنم. امید است این مجله بتواند در آینده نیز همچنان درخور حسن ظنّ خوانندگان خود باشد.

بیروت، اول فروردین ۱۳۴۰

در آغاز پنجمین سال

با این شماره مجلهٔ الدراسات الادبیة سال پنجم خود را آغاز می‌کند و با آغاز سال نو مناسب می‌دانیم که دربارهٔ چند مطلب که بعضی از علاقه‌مندان این مجله در طی سال گذشته با ما در میان گذاشته‌اند و تاکنون فرصت گفت‌وگو در بارهٔ آن‌ها بدست نیامده چند توضیح مختصر به عنوان مقدمه براین شماره بیفزاییم.

نخست وظیفهٔ خود می‌دانیم که از خوانندگان دانشمند و صاحب‌نظری که سال گذشته به سبب تاخیری که در انتشار شماره‌های آخر سال روی داد به‌گمان این‌که در نشر این مجله دشواری هایی به وجود آمده یا از ادامهٔ انتشار آن انصراف حاصل شده ابراز نگرانی کرده کمک و هم‌کاری خود را برای ادامهٔ این خدمت به ما عرضه داشته‌اند سپاسگزاری کنیم. علت این‌که شماره‌های دوم و سوم سال چهارم دیرتر از موقع خود انتشار یافت این بود که آن دو شماره با شمارهٔ آخر سال هر سه به سمینار مذاهب و فلسفه‌های قدیم شرق اختصاص یافته بود و یک‌جا به صورت کتابی در آخر سال منتشر گردید. در هر حال اهتمام و علاقه‌ای که از طرف دوستان دانشمند به این مجله می‌شود موجب کمال امتنان و قدرشناسی است.

یکی از دوستداران رشته خاورشناسی از پاریس به ما پیشنهاد کرده است که چون مجلهٔ الدراسات الادبیة در رشتهٔ فرهنگ شرقی و خاورشناسی دانشگاه های غربی مورد مراجعه است برای این‌که همهٔ علاقه‌مندان این رشته‌ها از مجموع مطالب و موضوعاتی که در هر شماره، چه در زبان فارسی و چه در زبان عربی

مورد بحث قرار می‌گیرد اجمالاً آگاه گردند خوب است در آغاز هر مبحث خلاصه‌ای از اهم مطالب آن به یکی از زبان‌های فرانسه یا انگلیسی نیز چاپ شود. عمل به این پیشنهاد این اشکال را دارد که این مجله را از هیئت و روش اصلی خود خارج می‌سازد و در حال حاضر قصد آن‌که در روش مجله تغییری داده شود در میان نیست؛ ولی برای این‌که تا حدی این منظور عملی گردد بنا بر آن نهاده شد که از این شماره به بعد فهرست همه مقالات و مندرجات مجله گذشته از فارسی و عربی به زبان فرانسه هم در محل مناسبی از مجله چاپ گردد، باشد که برای اطلاع اجمالی از موضوعات مورد بحث سودمند افتد.

در نامهٔ دیگری که آن‌هم باز از فرانسه رسیده یکی از فضلای کتاب‌شناس که در امور کتابداری در کتابخانه‌های عمومی بصیرتی به‌سزا دارد به ما نوشته است: در دانشگاه‌ها و کتابخانه‌های غربی معمولاً دوره‌های مجلات علمی را با سال میلادی منظم و فهرست می‌کنند، چون آغاز و انجام دوره‌های آن‌ها با همین سال است. ولی دربارهٔ تنظیم دوره‌های «الدراسات الادبیة» اشکالی وجود دارد، زیرا این مجله هر چند دارای دو تاریخ ایرانی و میلادی است، ولی آغاز سال آن با سال‌های میلادی منطبق نیست. این دوست فاضل به ما پیشنهاد می‌کند که در آغاز سال مجله تغییری داده شود و از اول فروردین به اول ژانویه منتقل گردد. در اینجا شاید توضیح مختصری ضرورت داشته باشد: علت این‌که برای این مجله دو تاریخ انتخاب شده برای تناسب با دو زبان فارسی و عربی است که مجله به این دو زبان منتشر می‌شود. سال رسمی و متعارف فارسی‌زبانان سال شمسی ایرانی است که با بهار شروع می‌شود، و سال رسمی و اداری کشورهای عربی هم سال مسیحی است که شروع آن در اوایل زمستان است. علت این‌که در کشورهای عربی سال رسمی تاریخ میلادی شده این است که سال عربی قمری است و آن را برای امور مالی و اداری و فرهنگی که براساس سال شمسی است متناسب ندانسته‌اند، به این جهت در همهٔ این کشورها دو تاریخ وجود دارد: یکی شمسی و رسمی که همان سال میلادی است، و دیگر قمری و دینی که سال و ماه

عربی است. ولی اگر در حال حاضر سال شمسی عربی سال میلادی است، در قدیم یعنی در آن زمان که متصدیان امور خلافت با فرهنگ ایرانی آشنا بوده‌اند تقویم شمسی عربی هم همان گاهشماری ایرانی بوده و سال مالی و خراجی در تمام دولت‌های اسلامی با نوروز آغاز می‌شده، و علت اهتمامی هم که در بعضی مراجع عربی به تطبیق این دو تاریخ دیده می‌شود همین است، چنان‌که حمزهٔ اصفهانی در کتاب "سنی ملوک الارض و الانبیاء" در یک فصل مخصوص موقع نوروز را در سال‌های قمری از آغاز هجرت تا سال ۳۵۰ هجری سال به سال معین کرده است. بنابراین طبیعی بوده است که مجله الدراسات الادبیة هم که پایه آن بر پیوستگی‌های این دو فرهنگ استوار است آغاز سال خود را همان مبدأ مشترک قدیم یعنی نوروز قرار دهد.

خوانندهای با اطلاع به ما نوشته‌اند که در نشریهٔ islamiques éludes des Revue وابسته به مرکز ملی تحقیقات علمی در فرانسه که به مدیریت خاورشناس معروف «لوی ماسینیون» و با کمک جمعی از خاورشناسان فرانسه منتشر می‌شود، در دفتر دوم سال ۱۹۶۱ که مجلهٔ الدراسات الادبیة در آن معرفی شده و مباحث و تحقیقات آن سال این مجله فهرست گردیده، هم‌چنان که برای نشریه‌هاو مجله‌های علمی معروف غربی معمول و متداول است که برای سهولت و صرفه‌جویی به جای نام کامل آن‌ها حروف اختصاری به کار می‌برند برای مجلهٔ الدراسات الادبیة نیز دو حرف .E.L به عنوان نام اختصاری انتخاب شده است. از ما پرسیده‌اند که آیا این دو حرف اختصاری را می‌توان در مراجع شرقی نیز به کار برد؟

در اینجا باید به این موضوع توجه شود که به‌کاربردن نشانه‌های اختصاری در مؤلفات شرقی، چه عربی و چه فارسی بدانگونه که در مؤلفات غربی معمول و متداول است هنوز رونق نگرفته و معمول نشده است. این رعایت اختصار در ذکر مراجع معروف در مؤلفات بسیاری از محققان غربی به سبب کثرت مراجع از یکطرف و بلندی نام آن‌ها از طرف دیگر ضروری و

اجتناب‌ناپذیر است، و به همین جهت آشنابودن به آن نشانه‌های اختصاری کمک بزرگی به خواننده است. ولی در شرق که هنوز این کار عمومیت نیافته و مؤلفان معمولاً مراجع خود را با نام ذکر می‌کنند چنین مسئله‌ای مطرح نیست. این را هم ناگفته نگذاریم که E.L. اختصار نام فرانسهٔ این مجله است، و اگر در نزد خاورشناسان غرب به این نام شناخته شده باشد در شرق به همین نام الدراسات الادبیة معروف است، و به این جهت شاید به‌کار بردن آن نشانهٔ اختصاری در مؤلفات شرقی مناسب نباشد. در هر حال این یادآوری از دوست دانشمند ما برای اطلاع آن دسته از خوانندگان ارجمند که با مجلات و نشریه‌های خارجی سر و کار دارند سودمند و برای ما موجب سپاسگزاری است.

یکی دیگر از خوانندگان فاضل در نامه‌ای به ما نوشته است که مجلهٔ «الدراسات الادبیة» یکی از موضوع‌های بسیار اساسی را که درست در متن زمینه‌ای قرار دارد که این مجله برای بحث و تحقیق درباره آن به وجود آمده فراموش کرده است، و آن موضوع آمیختگی زبان فارسی با کلمات و اصطلاحات عربی و مسایل بسیار مهمی است که از این امر ناشی می‌شود. به نظر این خوانندهٔ فاضل این موضوع درخور آن است که به طور جدی و از جهات مختلف به وسیلهٔ صاحب‌نظران و اهل بصیرت مورد بحث و موشکافی قرار گیرد تا به تدریج آرا و نظرهای مختلفی که در این امر وجود دارد به یکدیگر نزدیک شده و راه و روش روشنی برای نوآموزان به وجود بیاید. و باز به نظر ایشان مناسب‌ترین جا برای بحث در چنین موضوعی مجلهٔ الدراسات الادبیة است. آنچه در این مورد اجمالاً می‌توان گفت این است که ما این موضوع را فراموش نکرده‌ایم، و در اهمیت این‌گونه بحث و تحقیق هم با نویسندهٔ فاضل هم‌داستانیم، ولی این نظر را نداشته‌ایم و هنوز هم نداریم که مناسب‌ترین جا برای بحث در این موضوع این مجله باشد. ولی در هر حال سعی خواهیم کرد که در آینده تا جایی که درخور و متناسب با این مجله باشد با درج مقالاتی در این موضوع تا حدی انتظار این دسته از خوانندگان ارجمند را هم برآوریم.

آغاز هفتمین سال
و راهی که این مجله پیموده

با این شماره مجلهٔ الدراسات الادبیة سال هفتم خود را آغاز می‌کند و آغاز سال نو فرصتی به ما می‌دهد تا اندکی به گذشته برگردیم و راهی را که این مجله در این مدت پیموده از نظر بگذاریم و نتایجی که از انتشار آن تاکنون به دست آمده بررسی کنیم، باشد که با استفاده از تجارب گذشته راه آیندهٔ آن روشن‌تر و هموارتر گردد.

چنان‌که خوانندگان می‌دانند هدف اصلی از بنیادگذاری و نشر این مجله زنده‌ساختن و استوارداشتن پیوستگی هایی بوده است که از خیلی قدیم بین دو زبان و دو فرهنگ فارسی و عربی وجود داشته و در اثر آن هر یک از این دو به آن اندازه در دیگری تأثیر کرده که به نظر ما برای پیشرفت تحقیقات و درک صحیح هر یک از این دو فرهنگ و آشنا شدن با علل و عوامل تحولات آن آشنایی با زبان و فرهنگ دیگری ضرورت دارد. زیرا زبان و ادبیات عربی و فارسی در نتیجهٔ قرن‌ها کوشش علمی مشترک ایرانیان و اعراب بیش از آنچه تصور می‌شود در هم آمیخته و به هم نزدیک گردیده است و هر چه بیشتر در تحقیقات تاریخی و ادبی خویش پیش رویم بهتر واقف می‌شویم که فرهنگ‌های گذشتهٔ این دو زبان که پایه و اساس فرهنگ کنونی آن‌ها را تشکیل می‌دهند تا چه حد در یکدیگر مؤثر بوده و از یکدیگر کسب نیرو کرده‌اند. این امر موجب شگفتی نیست، زیرا این دو زبان برای تمدن شرق و فرهنگ اسلامی

همچون دو بال نیرومند و گستردهٔ آن بوده‌اند که آن را به شرق و غرب جهان آن روز رسانیده‌اند و به همانگونه که این تمدن و فرهنگ در سرزمین‌های غربی عالم اسلام در لباس زبان عربی جلوه‌گر شده در سرزمین‌های شرقی آن در کسوت زبان فارسی خودنمایی کرده است، و از این جا است که این دو زبان دو رکن اساسی تمدن و فرهنگ اسلامی به شمار می‌روند و بدون وقوف بر این دو درک کامل این تمدن و تاریخ آن میسر نیست.

ما معتقد بوده و هستیم که هم‌چنان که دانشجویان ادبیات فارسی و کسانی که بخواهند این زبان و ادبیات آن را به نیکی و درستی فراگیرند از آموختن زبان و ادبیات عربی در کار خود بهرهٔ فراوان خواهند برد و آنانکه بخواهند در تاریخ علمی و فکری ایران به تحقیق بپردازند از آموختن این زبان ناگزیرند، به همانگونه هم آموختن زبان و ادبیات فارسی برای دانشجویان ادب و تاریخ عربی افق‌های تازه‌ای خواهد گشود و برای ادبا و ارباب تحقیق عرب که بخواهند دربارهٔ ادبیات و علوم عربی جست و جوو پژوهشی صحیح کنند و به تحولات تاریخی آن، چنان‌که باید آشنا گردند، درک فرهنگ تاریخی ایران از راه زبان و ادبیات فارسی از لوازم کارشان خواهد بود.

بنابراین یکی از وظایفی که این مجله برعهده داشته این بوده که باگسترش دامنهٔ تحقیقات در موضوعات مشترک دو فرهنگ و نشان دادن پیوستگی‌های تاریخی و ریشه‌دار آن‌ها دانشجویان و محققان هر یک از این دو زبان را به فواید و منافعی که آموختن زبان دیگر و آشنایی با فرهنگ و ادب آن برای آن‌ها دربر دارد متوجه سازد، تا بدین‌وسیله به تدریج چه تحصیل زبان فارسی در رشته‌های ادبی دانشگاه‌های عربی و چه تحصیل زبان عربی در رشته‌های ادبیات فارسی رونق گیرد و از این راه قدمی در راه پیشرفت تحقیقات مشترک و همکاری‌های علمی دو زبان برداشته شود.

ولی عمل به این وظیفهٔ دو جانبه در هر دو طرف یکسان و یکنواخت نبود. زیرا اثر زبان فارسی در عربی با آن‌که در اصل بسیار نافذ و مؤثر بوده

بدانگونه که اثر زبان عربی در فارسی آشکار است نمایان نیست، و برعکس اثر زبان عربی در زبان فارسی خیلی بیش از آنچه یک زبان خارجی در دیگری اثر می‌گذارد به چشم می‌خورد. از اینرو در نظر دانشمندان و محققانی که با زبان و ادبیات فارسی سر و کار دارند نه تنها هیچوقت تردیدی در بهره‌یابی از زبان و ادبیات عرب وجود نداشته بلکه بسیاری از فضلا در این امر راه مبالغه هم پیموده‌اند و در هر حال این زبان هم‌اکنون در همهٔ دبیرستان‌ها و بیشتر دانشکده‌های ایران، چنان‌که از قدیم مرسوم بوده تدریس می‌شود و همهٔ ایرانیان درس خوانده کم و بیش با مفردات این زبان آشنا هستند و استادان زبان فارسی نیز سرمایهٔ کافی از زبان و ادبیات عربی دارند. ولی بسیاری از علما و ادبای عرب برای آموختن زبان فارسی به منظور درک بهتر و عمیق‌تر زبان و ادبیات عرب ضرورتی نمی‌دیدند و به این جهت زبان فارسی را در تعلیم ادبیات عربی جایی نبود و فقط عده بسیار معدودی از صاحب‌نظران و کسانی که در زبان و ادبیات عرب از نظر لغوی و حضاری و تحولات تاریخی آن تحقیقاتی ریشه‌دارتر داشتند، کم و بیش این ضرورت را احساس می‌کردند. و از اینجا وظیفهٔ دیگری به طور مضاعف برعهدهٔ این مجله به عنوان نشریهٔ رسمی کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان قرار می‌گرفت و آن این‌که با نشر مقالات و سخنرانی‌های تحقیقی دربارهٔ ادبیات فارسی و شاهکارهای آن و هم‌چنین با روشن نمودن جنبه‌های ناشناختهٔ آن از لحاظ نفوذ و تأثیر آن در زبان و ادبیات عربی، هم نظر فضلا و ادب‌آموزان عرب را به شاهکارها و ذخایر زندهٔ ادبی و فکری این زبان متوجه سازد و هم فوایدی را که از آموختن آن در زمینهٔ تحقیقات لغوی و ادبی و تاریخی در زبان و فرهنگ عربی عاید این زبان خواهد شد نشان دهد تا بدین‌ترتیب به همان گونه که زبان عربی را در ایران می‌نگرند به زبان فارسی نه به عنوان یک زبان بیگانه بلکه همچون یک زبان آشنا و مساعد بنگرند و در برنامهٔ دانشگاه‌های خود جایی برای آن باز کنند و جوانان دانشجو و ادب‌آموز عرب نیز به آموختن آن رغبتی نشان دهند.

اکنون که در آغاز هفتمین سال این مجله به گذشته نظر می‌افکنیم و نتایجی را که از کوشش این مدت به دست آمده می‌سنجیم در این‌که این مجله در ادای رسالت انسانی خود و در جلب نظر و اعتماد علما و ارباب فکر چه در ایران و چه در کشورهای عربی و اسلامی و چه در خارج از این منطقه به خوبی موفق بوده است در خود احساس رضامندی و خرسندی می‌کنیم. این مطلب شایستهٔ ذکر است که از آغاز انتشار این مجله تاکنون زبان فارسی که تحصیل آن تا پیش از تأسیس کرسی فارسی دانشگاه لبنان در این منطقه بی‌سابقه بود و در آغاز تأسیس این کرسی که در پایان سال ۱۳۳۵ خورشیدی صورت گرفت نیز عدهٔ دانشجویان آن از شمارهٔ انگشتان دست تجاوز نمی‌کرد اکنون در همهٔ دانشگاه‌های معتبر این منطقه در رشته‌های عربی و تاریخ جایی برای خود باز کرده و شمارهٔ دانشجویان آن در رشته‌های مختلف و کلاس‌های متعدد همه دانشگاه‌های این منطقه بیش از صد برابر شده است. و تحقیقات دربارهٔ فرهنگ مشترک این دو زبان که موجب باز شدن راه‌های تازه‌ای از نظر ادبیات تطبیقی این دو است در این کرسی مراحلی بزرگ پیموده و در حال حاضر کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان به صورت یک کانون فعال دانشگاهی درآمده که با نشریات تحقیقی خود در پیشرفت این رشته از تحقیقات ادبی و تاریخی هر دو زبان شرکت مؤثر دارد، و این‌ها همه نتایجی است که این مجله در تحقق یافتن آن ها سهم بسزایی داشته است.

البته این نکته بر ما پوشیده نیست که در مسایل علمی و اساسی آنچه دارای اهمیت و اعتبار است نه تنها پیشرفت و گسترش ظاهری، بلکه عقیده و نظری است که از اقناع واقعی اهل فکر و رأی و کسانی که نظر آن‌ها ناشی از تحقیق و مطالعه است سرچشمه می‌گیرد. زیرا چنین اقناعی است که خود ضامن بقا و پیشرفت هر کار یا هر نظر تازه‌ای است و بدین جهت است که ما پیوسته برای داوری علمای صاحب‌نظر دربارهٔ کار خود اهمیت فراوان قایل بوده‌ایم و برای این‌که بدانیم که پیشرفت‌های این مجله در هدف‌های خود تا چه اندازه مبتنی

به اقناع اهل فکر و تحقیق است همواره به نظرهای مختلف و متعددی که از طرف صاحب‌نظران درباره این مجله و راه آن ابراز شده مراجعه نموده و از آن کسب تجربه کرده‌ایم. و برای این‌که خوانندگان ارجمند این مجله هم که خود غالبا از خواص و صاحب‌نظران هستند از داوری هایی که از طرف این دسته از علما در این مورد شده تا حدی آگاه گردند از فرصتی که در آغاز این سال بدست آمده برای ذکر نمونه‌هایی از آن‌ها که هر یک در حد خود معرّف نظر دسته خاصی از دانشمندان و رشته‌ای از فعالیت‌های علمی این مجله است استفاده می‌کنیم.

دربارهٔ اثری که این مجله در جلب نظر علما و محققان عرب به ضرورت تدریس فارسی برای تخصص و تحقیق در ادبیات و تاریخ عربی داشته این نظر رییس دانشگاه لبنان که خود از علما و محققان طراز اول جهان عرب و مؤلف دایرة المعارف عربی می‌باشند از هر لحاظ شایسته دقت و مطالعه است. ایشان دربارهٔ نتایجی که از انتشار این مجله و همکاری‌های علمی دانشگاه تهران و لبنان در این باره بدست آمده می‌نویسند: «و از نتایج آن این‌که امروز دیگر این مسأله برای ما روشن شده است که تا وقتی دانشمندان عرب، زبان فارسی را هم از لحاظ قواعد و دستور و هم از نظر ادبی، به خوبی فرا نگیرند، نه محقق و ادیب عرب می‌تواند ادبیات عربی و به خصوص ادبیات دورهٔ عباسی را چنان‌که باید بفهمد و نه شناسایی تمدن عرب و اسلامی برای دانشمند عربی میسر می‌گردد».

و باز در تقدیر از این کرسی و اداره کنندگان آن می‌نویسند: «و این از برکت وجود ایشان است که امروز زبان فارسی در بین ما انتشاری بسزا یافته و اکنون بیشتر دانشجویان ما شیفتهٔ این زبان و از علاقه‌مندان ادبیات انسانی و ریشه‌دار آن شده‌اند»[1].

و دربارهٔ وظیفه‌ای که این مجله از لحاظ بحث و تحقیق و معرفی صحیح ادب و فرهنگ فارسی به اهل علم و تحقیق عرب بر عهده شناخته است نیز این

---

۱ . اصل این گفتار و ترجمهٔ فارسی آن را که در این زمینه دارای مطالبی سودمند و با ارزش است در سال چهارم همین مجله، ص ۱۱۵ و ۲۹۳ خواهید یافت.

نظر از شورای فرهنگی سلطنتی ایران که مجمعی از نخبهٔ فضلا و دانشمندان ایران است قابل ذکر می‌باشد: «مجلهٔ الدراسات الادبیة بی‌تردید یکی از عالی‌ترین و پرارزش‌ترین نشریات علمی و تحقیقی است که در خارج از ایران دربارهٔ ادب و فرهنگ فارسی منتشر می‌شود و مایهٔ خوشوقتی است که وظیفهٔ پر افتخار حفظ و توسعهٔ روابط دیرینهٔ دو فرهنگ بزرگ عربی و ایرانی را که زاییده این همه آثار بدیع علم و ادب بوده است اکنون دانشگاه لبنان که حقاً شایسته‌ترین مرکز در دنیای عربی برای این منظور است به عهده گرفته است»[1].

و در مورد تحقیقات مشترک و پیوستگی‌های فرهنگی و تاریخی این دو زبان و نفوذ متقابل دو فرهنگ ایرانی و عربی در یکدیگر و اثری که این مجله در متوجه ساختن نظر علما و محققان عرب به این امر داشته است نیز ذکر این دو نظر که از طرف دو تن از بزرگان علمای این منطقه اظهار شده بی‌مورد نخواهد بود. آقای شیخ عبداللطیف عضو جمعیت علمای بزرگ الازهر چنین می‌نویسند: «این مجله گواهی صادق بر حسن اقدام شما در خدمت بشریت از راه نشر علم و فرهنگ و تقویت روابط ادبی و آگاه ساختن عربی‌زبانان به آن روابط است، و اگر بشود که شخصی به سبب نعمت هایی که خداوند به وی ارزانی داشته مورد غبطه قرار گیرد شما در صف مقدم کسانی هستید که باید بر این نعمت و افتخاری که در راه علم و دانش نصیبتان شده و به چنین کار بزرگی توفیق یافته‌اید مورد غبطه قرار گیرید. و اگر من نمی‌توانم شخصاً از عهدهٔ شکر شما برآیم، ولی باری این می‌توانم که از خداوند متعال مسئلت کنم تا شما را توفیق خیر عنایت فرماید، و این راه پر خیر و برکت حافظ و نگهبان شما باشد»[2]. و مرحوم شیخ موسی سبیتی یکی از علمای بزرگ شیعهٔ لبنان که دارای مؤلفات علمی سودمندی بود و اکنون چندی است به رحمت ایزدی پیوسته در آخرین نامه‌ای که به ما نوشته‌اند، از جمله دربارهٔ این مجله در آن چنین آمده است: «من با اشتیاق فراوان منتظر

۱. نقل از نامهٔ ۳۰۶۲، مورخ ۴۲/۴/۱۳ آن انجمن.

۲. نقل از نامهٔ ایشان به مدیر این مجله.

دریافت مجلهٔ شما هستم، زیرا این مجله افق‌های تازه‌ای که تاکنون مبهم می‌نمود بر روی من بازکرد و از آن بهره‌ای فراوان گرفته‌ام. این مجله مرا به عوالمی راه نمود که پیوسته از دور به آن می‌نگریستم و بر اهل بحث و تحقیق ثابت نمود که در میان استادان ایرانی ماکسانی هستند که از لحاظ دقت در بحث و تحقیق و دوراندیشی و ژرف‌بینی و صحت رای بر خاورشناسان پیشی جسته‌اند، و هم‌چنین ثابت نمود که اگر دانش در ستارهٔ ثریا باشد ایرانیان بر آن دست خواهند یافت (اشاره به حدیثی است که از پیغمبر اکرم به همین مضمون روایت شده) و من به نوبهٔ خود از شما بی‌نهایت سپاسگزارم و مطمئن باشید که دانشمندان ایران، هم دیروز و هم امروز استادانی به نام بوده و هستند و ما به این روابط استوار فکری و نسبی که ما را به هم می‌پیوندد افتخار و مباهات می‌کنیم»[۱].

از این‌که زحمات این چند سالهٔ ما بدین‌گونه ثمربخش و سودمند افتاده و توفیق یافته‌ایم که با تمام مشکلات ناگفتنی که در پیش داشته‌ایم قدم کوچکی در این راه برداریم بیشتر از این جهت احساس خرسندی می‌کنیم که برای ما در این امر تردیدی نیست که بهترین و مؤثرترین راه برای حصول تفاهم بین ملت‌ها و پیشرفت دانش و فرهنگ بشر و گسترش خلق و خوی انسانی آن است که ملت‌های جهان با طرز فکر و اندیشه و عواطف و احساسات و امیدها و آرزوهای ملی و اجتماعی یکدیگر آشنا شوند و یکدیگر را بهتر و بیشتر بشناسند و به مزایای روحی و خصایص معنوی هم واقف گردند و سهمی راکه هر یک در پیشرفت تمدن بشر داشته‌اند تشخیص دهند تا بدینوسیله به تدریج افق دید آن‌ها گسترش یابد و رفته رفته جهان‌بینی و انسان‌دوستی جای خودخواهی و خویشتن‌بینی را بگیرد. و ما از این نکته نیز غافل نیستیم که کسانی که واسطه و عامل شناسایی ملت‌ها به یکدیگر از راه ادب و فرهنگ و شاهکارهای علمی و هنری آن‌ها می‌باشند چه وظیفهٔ خطیر و سنگینی را برعهده دارند و به همین جهت است که ما پیوسته از خداوند متعال در این راه توفیق خدمت می‌طلبیم.

---

۱. نقل از نامهٔ ایشان به مدیر این مجله.

سال نهم

الدراسات الادبیة

در آغاز این شماره که با آن نهمین سال مجلهٔ الدراسات الادبیة شروع می‌شود، لازم می‌دانیم که از دانشمندان و محققانی که این مجله را برای نشر تحقیقات و مطالعات علمی خود برگزیده و آن را در انجام وظیفه‌ای که برعهده دارد یاری کرده‌اند، و هم‌چنین از خوانندگان فاضل که با نظر صایب خود آن راهدایت نموده و به چشم رضا در آن نگریسته‌اند، سپاسگزاری و قدرشناسی نماییم، و این امید را در دل بپرورانیم که این مجله در این مرحله از زندگی خود نیز گام‌های تازه‌ای در راه پیشرفت و موفقیت بردارد.

نه سال پیش آنچه ما را به ایجاد این مجله با این کیفیت برانگیخت این بود که می‌دیدیم روابطی که دو فرهنگ ایرانی و عربی را در گذشته به هم می‌پیوست، و بزرگترین عامل پیشرفت و شکفتگی هر دو بود، به همان نسبت که جنبش علمی در کشورهای شرقی ضعیف شده آن روابط هم به سستی گراییده بود، و ضرورت داشت که در دورانی که علم و دانش در این کشورها نیرو گرفته و دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها فراوان شده و در نتیجه توجه به بحث و تحقیق با روش‌های علمی استوار فزونی یافته، آن روابط دیرین هم تجدید شود. ما نیز مثل بسیاری از محققان ادب و تاریخ به خوبی دریافته بودیم که هم در ادبیات عربی و هم در ادبیات فارسی جایی خالی است که باید با تحقیقاتی دربارهٔ روابط

متقابل این دو ادب پر شود، و اطمینان داشتیم که ایجاد مجله‌ای بدین کیفیت، قسمتی از آن جای خالی را پر خواهد نمود. بدین علت بود که این مجله به وجود آمد، تا بار سنگین این رسالت ادبی و انسانی را بر دوش کشد.

این مجله سال به سال به پیشرفت‌هایی نایل آمد و به نیکوترین وجهی که در توانش بود به ادای رسالت خویش پرداخت؛ بر وسعت میدان تحقیقات تطبیقی بین ادبیات فارسی و عربی افزود، و خود با انتشارات دیگرش درهای تازه‌ای بر روی اهل مطالعه و تحقیق گشود، و در ایجاد و تقویت روابط علمی بین مؤسسات علمی که به یکی از دو فرهنگ ذکر شده بستگی داشت، و هم‌چنین در ایجاد هم‌کاری ثمربخش بین دانشمندان و محققان هر یک از این دو زبان به طرز مؤثری کوشید. دوام این مجله و پیشرفت مستمر آن دلیلی بر صحت روش و افزایش کسانی است که به تحقیق دربارهٔ این روابط و آثار سازنده آن علاقه‌مند شده‌اند.

یکی از کارهای مهم که این مجله بدان توجه خاص نمود، توسعه و تقویت تحقیقاتی است که دربارهٔ موضوع‌های مشترک بین دو ادب فارسی و عربی و اثری که این داد و ستد دایم در هر یک از آن دو داشته است به عمل می‌آید. لازم به یادآوری است که هر قدر دامنهٔ این تحقیقات گسترش می‌یابد و بر رشته‌ها و شاخه‌های آن می‌افزاید، موضوع‌های تازه‌تری در این زمینه خودنمایی می‌کند که هنوز در هاله‌ای از ابهام و تیرگی قرار گرفته و جز از راه چنین تحقیقات مشترک جلوه و جلایی نخواهد یافت و این بدان جهت است که روابطی که در طی تاریخ از لحاظ اثربخشی و اثرپذیری بین ادبیات این دو زبان وجود داشته و هم‌چنین پیوند و گرایش و داد و ستد فکری که با هم داشته‌اند و به خصوص در دورانی که هر یک از دو زبان دارای ادبیاتی عالی و انسانی می‌شده‌اند، نیرومندتر و نافذتر و ژرفتر از آن بوده است که امروز محققان هر یک از این دو فرهنگ بتوانند در تحقیقات خود از آن چشم پوشند و هرقدر تحقیقات در این زمینه پیش‌تر می‌رود ضرورت یک هم‌کاری فعال‌تر و

دامنه‌دارتر بین مؤسسات علمی عربی و فارسی بیشتر احساس می‌شود. اگر بخواهیم که درباره ادب و فرهنگ و تمدن خود با تمام ابعاد و در همهٔ اشکال و با همهٔ عناصر تشکیل دهندهٔ آن مطالعه کنیم و عواملی راکه در آن اثرگذارده و یا از آن اثر پذیرفته‌اند به خوبی بشناسیم، ناچار باید دامنه این‌گونه تحقیقات مشترک را توسعه دهیم.

نخستین وظیفه‌ای که در این زمینه به عهده ما است تربیت عده‌ای از ادب‌شناسان و محققان است که گذشته از معلومات دیگر از زبان و ادبیات و تمدن عربی و فارسی نیز به خوبی مطلع و آن رانیک فراگرفته باشند، تا بتوانند به تحقیقاتی در این سطح بپردازند، چه در دانشگاه‌های خود ماکه به محققانی از این طراز نیازی سخت دارند، و چه در مؤسسات خاورشناسی غرب که تحقیقات شرقی در آنجاها به همان اندازه که روابط ملت‌ها زیادتر می‌شود و ملت‌ها بیشتر به شناختن یکدیگر اظهار تمایل می‌کنند، پیوسته رو به گسترش است. و چون تربیت چنین محققانی جز با همکاری علمی نزدیک بین دانشگاه‌های عربی و فارسی زبان میسر نمی‌گردد، ناچار بر عهدهٔ این دانشگاه‌ها و مؤسسات علمی نظایر آن‌ها خواهد بود که با همکاری نزدیک به تأسیس مرکز یا مرکزهایی برای تحقیقات مشترک بپردازند، که در آن‌ها استادانی از هر دو زبان، با تنظیم یک برنامهٔ واحد کار درس و تحقیق و راهنمایی را بعهده بگیرند. ما اطمینان داریم که تأسیس چنین مرکز علمی مشترک در گسترش دامنه‌های دیگر فکری و فرهنگی مشترک، و گشودن افق‌های تازه‌ای در برابر محققان اثر فراوانی خواهد داشت، و امیدواریم که این مجله نیز به حکم وظیفه‌ای که برعهده دارد در ادای رسالت خویش توفیق یابد، که با تحقیقات و بحث هایی که در این زمینه منتشر خواهد نمود نظر دانشمندان و صاحبنظران را به فوایدی که این امر برای هر یک از دو ادب فارسی و عربی دارد معطوف، و بدین‌وسیله راه چنین همکاری علمی را هموار سازد.

جست‌وجوی کلمات فارسی در زبان عربی
شرحی دربارهٔ کلمهٔ «اشتیام»

آنچه در اینجا می‌آید هر چند جدا از مطالبی است که سابقاً در همین زمینه در مجلهٔ دو زبانی «الدراسات الادبیة» که در دانشگاه لبنان منتشر می‌شد چاپ شده، ولی از لحاظ کلی دنبالهٔ همان مطالب و جزیی از یادداشت هایی است که بنا بود پس از تنظیم در همانجا چاپ شود ولی تعطیل آن مجله[1] باعث شد که این یادداشت‌ها همچنان پراکنده و نامنظم باقی بمانند، زیرا بعدها نه مناسبتی بدان‌گونه که در آن دانشگاه تعقیب این گونه مباحث را ایجاب می‌کرد به جود آمد، و نه من فرصتی برای تنظیم این یادداشت‌ها و بسیاری از کارهای ناتمام خود به دست آوردم و اکنون این را برای خود توفیقی می‌شمارم که پس از سالیان دراز، هم آن مناسبت به دست آمده و هم این فرصت تا حد تنظیم این یادداشت‌ها نصیب شده است؛ مناسبت از آن رو است که موضوع این مقال با قلمرو تاریخی زبان و فرهنگ ایران بستگی تام و تمام دارد و چه جایی برای نشر آن مناسب‌تر از یادنامهٔ گرانمایه مردی است که تا زنده بود اندیشه و خامهٔ او در همین راه به کار بود و چون بدرود زندگی گفت صالحات باقیات وی ادامهٔ این راه را برای پویندگان آن میسر نمود. این را هم ناگفته نگذارم که در این امر

---

۱. ایـن مـقاله از جلد اول یادوارهٔ دکتر محمود افشار از ص ۱۳۹ ـ ۱۷۳، چاپ تهران، ۱۳۶۲ هـ. ش نقل شده است. آن مجله فصلی بود و ۹ سال انتشار یافت از بهار سال ۱۳۳۸ هـ.ش. تا پاییز سال ۱۳۴۶.

مرهون مدیر مجلهٔ آینده، آقای ایرج افشار هستم که با نامهٔ خود مرا به یاد این وظیفه‌ای که در تجلیل از خدمات آن مرحوم بر عهده می‌شناختم انداختند. و این را هم برای خود توفیقی مضاعف می‌شمارم که به این مناسبت همت و پشت‌کار ایشان را هم در ادامهٔ این راه و در روشن داشتن چراغ آینده که بسی مغتنم است به ایشان تبریک بگویم.

برای این که زمینهٔ اصلی این بحث، چه آنچه در این جا می‌آید و چه آنچه قبلاً نوشته شده تا حدی در دست باشد باید به این نکته اشاره کنم که موضوع این بحث تفحص دربارهٔ کلمات فارسی در عربی و فهرست کردن آن‌ها ــ که تاکنون در این باره کارهای خوبی هم به وسیلهٔ بعضی علمای سلف و فضلای معاصر انجام گرفته ــ نیست، بلکه گفت‌وگو دربارهٔ عواملی است که موجب ناشناخته ماندن گروهی از این کلمات و لغزش برخی از لغت‌نویسان در تشخیص اصل آن‌گردیده است؛ عواملی که یا از دگرگونی‌های خود کلمات فارسی در زبان عربی سرچشمه می‌گیرد که نمونه‌هایی از آن‌ها در مقاله‌ای با همین عنوان ذکر شده[1] و یا از دشواری‌های دیگری خارج از این مقوله که نمونه‌هایی از آن هم در مقالهٔ دیگری با عنوان «در جست‌وجوی کلمات فارسی در زبان عربی»[2] شرح داده شده و این نوشته هم دنبالهٔ همان است.

این مطلب هم ناگفته نماند که پرداختن به این قبیل جست‌وجوها یک تفنن لغوی یا ادبی نیست. این کار گذشته از فواید لغوی و ادبی آن وسیله‌ای است برای کسب معرفت بیشتر دربارهٔ سیر فرهنگ و تمدن ایران و قلمرو تاریخی زبان فارسی، چیزی که به دانستن آن نیاز فراوان داریم و از آن بسیار غافل مانده‌ایم.

اینک برویم بر سر مطلب:

یکی از مواردی که تشخیص اصل یک کلمه و شناختن معنی دقیق آن

---

۱ . «چند نکته دربارهٔ دگرگونی‌های کلمات فارسی در زبان عربی»، الدراسات الادبیة، شماره‌های ۱ و ۲ از سال ششم، بیروت، ۱۳۴۳ هـ. ش، ۱۹۶۴ م.

۲ . «دربارهٔ جست‌وجوی کلمات فارسی در زبان عربی»، الدراسات الادبیة، شماره‌های ۱ و ۲ از سال هشتم، بیروت، ۱۳۴۵ هـ . ش. ۱۹۶۶ م.

دشوار می‌شود موردی است که کلمه‌ای از زبان پارسی در زمان‌های خیلی دور به زبان عربی راه یافته، باشد آن هم نه از طریق خط و کتابت و به وسیلهٔ مردمی آگاه بلکه از راه گوش و زبان و به وسیلهٔ مردمی عامی که شاید به استعمال صحیح آن هم آشنا نبوده‌اند. و بدین‌طریق آن کلمه به صورت صحیح یا غلط در میان عربی‌زبانان یا گروهی از آنان متداول شده و در اثر طول زمان در شکل و هیئت آن چنان تغییری روی داده که نه تنها اصل آن بلکه معنی دقیق آن هم بر علمای لغت عربی که بعدها به تدوین این لغت پرداخته‌اند پوشیده مانده، تا جایی که یا اصلا ذکری از آن نکرده‌اند و یا اگر نامی از آن برده‌اند به قدری مجمل و مختصر است که از آن رفع ابهام نمی‌کند، و همین امر هم باعث شده که در دوره‌های بعد و به خصوص در روزگار ما که برخی از نویسندگان و لغت‌پردازان به دور از حزم و احتیاط، در ساختن اصل و ریشه برای این گونه کلمات تا حدی دلیر و بی‌پروا هستند، در این باره هم نظرهای ناسنجیده‌ای ابراز دارند و بر ابهام آن بسی بیفزایند.

در چنین موردی که تنها از راه تحقیقات لغوی نمی‌توان به نتیجهٔ مطمئنی رسید ناچار باید به راه‌های موثق دیگری روی آورد و از آن جمله بررسی در سیر تمدن و فرهنگ ایران و عرب در دوره‌های مختلف تاریخی و عواملی است که باعث مبادلات فرهنگی و لغوی بین دو زبان فارسی و عربی در صورت‌گوناگون آن شده، چون این مسلم است که هر کلمه‌ای همراه با مفهوم و مصداق خود از زبانی به زبان دیگر راه می‌یابد، آن هم از راه روابط اجتماعی یا مبادلات بازرگانی و خدماتی و مانند این‌ها. و کلمات فارسی هم که در عربی به کار رفته‌اند از این قاعدهٔ کلی مستثنی نبوده‌اند، و آن‌ها هم در روزگاری که آن روابط به همان صورت برقرار و راه‌های انتقال این کلمات هم آشکار و تحریف در آن ها هم اندک بوده به آسانی شناخته می‌شده‌اند. دشواری این کار در دوره‌هایی است که آن روزگار قدیم سپری شده و روابط به صورت دیگری درآمده و راه‌های انتقال این کلمات در پیچ و خم‌های تاریخ ناپدید گشته و خود

کلمات هم در اثر طول زمان و تحریف‌های مکرر آن چنان از اصل خود دور افتاده‌اند که با معیارهای لغوی و ضوابطی که برای تعریب ذکر کرده‌اند نتوان آن‌ها را باز شناخت. در چنین مواردی است که برای راه‌یافتن به اصل این کلمات ناچار باید با سیر قهقرایی در تاریخ به همان روزگاران قدیم بازگشت و همان راه های انتقال کلمات را به همان صورتی که بوده از نو باز گشود و از همان راه‌ها به جست‌وجوی اصل این کلمات پرداخت.

شاید بهترین نمونه‌ای که برای این مورد بتوان ذکر کرد کلمهٔ *اشتیام* باشد که در یادداشت‌های علامه مرحوم قزوینی آمده است. انتخاب این کلمه از آن رو است که آن مرحوم از دانشمندان کم نظیری بود که بدون استقصاء ــ اگر نه کامل لااقل در حد کفایت ــ نظری حتی با تردید اظهار نمی‌داشت، و در این مورد هم هر چند از مطالعات خود به نتیجهٔ قاطعی نرسیده ولی باز مقداری از راهی را که می‌بایستی برای وقوف بر اصل و معنای آن طی شود، با دقت نظر ــ ولی با اظهار تردید و تعجب از سکوت لغت‌نویسان در این باره ــ طی کرده و این خود مغتنم است.

اینک نوشتهٔ مرحوم قزوینی:

اشتیام

«مثل این می‌ماند که از اصطلاحات ملاحان و از عملجات کشتی باشد.»

«غلامان قوی هیاکل که جهت اعمال جهاز هر یک به شغلی معین منصوب بودند، چون ربان و اشتیام و سکان‌گیر و مجدافی و ملاح.» (وصاف ۷۳)

«در حواشی دخویه بر کتب جغرافی[1]: ۲۸۱ هم این کلمه مذکور است.»

«رجوع شود نیز به تاج العروس و لسان العرب در ش. ت. م. ۳۵۶:

---

۱. یادداشت‌های قزوینی، جلد اول، به‌کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۳۷، انتشارات دانشگاه تهران ص ۷۱ و ۷۲.

والاشتیام بالکسر رییس الرکاب عن ابن بری.» ــ رییس ملاحین (جوالیقی، ۸۲).

«ذکر این کلمه صریحاً واضحاً در اشعار بحتری آمده است در قصیدهٔ معروف راییهٔ او در وصف بحر» (دیوان ۲ : ۲۳)

اذا زمجر النوتي فوق علاته رأيت خطيبا في ذؤابة منبر

«يغضون دون الاشتيام عيونهم وقذف السماط للرييس المؤمر»

و عین همین کلمه در همین شعر در دیوان المعانی ص ۶۴، الاستنام چاپ شده است و طابع پر مدعای کم‌سواد «کرنکو» اصلا و ابداً ملتفت صواب این کلمه نشده است که گویا به معنی ملاح یا رییس ملاحین است. دایرةالمعارف اسلامی در Sayâbidja، ص ۲۰۸ از گابریل فران، هیچ چیز تازه ندارد. در خصوص اشتیام عین خلاصهٔ حواشی دخویه است بر کتب جغرافیای خود، ۲۷۱.

«رجوع نیز به معرب جوالیقی ۸۲ در عنوان «سیبجی». عجب است که در هیچیک از فرهنگ‌های فارسی که بدست دارم از قبیل برهانین و بهار عجم و جهانگیری و ناصری و رشیدی و مصطلحات وارسته و غیاث‌اللغات و لغات شاهنامه و حتی لغات وصاف (که خود اصل کتاب این کلمه راکما ذکرنا در وریقهٔ دیگر استعمال کرده است) اصلا و ابدا این کلمه را نیافتم و کذلک نه در شفاءالغلیل و نه در «دزی» این کلمه مطلقا و اصلا مذکور نیست. با این‌که در شعر بحتری به آن قدیمی صریحاً و واضحاً در قصیدهٔ معروف او در وصف بحر ذکر این کلمه آمده است» (پایان کلام قزوینی).

برای این که از آراء ناقدان ادب و لغت‌نویسان معاصر عرب هم نمونه‌ای در دست باشد نظر آن دسته از ایشان هم که دربارهٔ این کلمه اظهارنظری کرده‌اند، در زیر ذکر می‌شود:

آقای احمد محمد شاکر از علمای معاصر مصر که کتاب المعرب جوالیقی را تصحیح کرده و بر آن حواشی‌ای افزوده است در توضیح کلمهٔ اشتیام که در آن کتاب آمده، پس از نقل عبارت لسان العرب «والاشتیام رییس الرکاب» نوشته است: من اصل این حرف (= کلمه) را ندانستم که آیا عربی است یا معرب و در

این باره هم علمای لغت چیزی نگفته‌اند، ولی شاید این کلمه اگر اختصاص به رییس ملاحان داشته باشد مشتق از شتم (دشنام و ناسزا) باشد. چون دشنام و ناسزا در این طایفه و رؤسای ایشان فراوان است.[۱]

آقای عزالدین تنوخی عالم دیگری از مصر که کتاب «تکملة اصلاح ما تغلط فیه العامة) را که آن هم از مؤلفات جوالیقی است تصحیح و چاپ کرده چنین نوشته است: دوست ما آقای مغربی بعید نمی‌داند که کلمهٔ اشتیام از أشناء تحریف شده باشد که معرب آشنا است و آشنا را در فارسی معانی چندی است که از آن جمله یکی مطلع و خبیر و دیگری شناگر است. و در اثر تحریف همزهٔ آخر آن به میم تبدیل شده و أشنام گردیده و سرانجام به اشتیام تغییر یافته است[۲].

آقای عبدالله العلایلی از لغت‌شناسان معروف و معاصر لبنانی در لغت نامه‌ای که در سال‌های اخیر به نام «المرجع» تألیف کرده و از مراجع لغوی معاصر شمرده می‌شود دربارهٔ این کلمه چنین نوشته است:

«اشتیام، مصدر، دخول در چیز، در عصر عباسی اول از اصل سریانی معرب شده به معنی ته دریا، رییس ملاحان، جمع آن اشاتمه، امیرالبحر، مثال شعری آن یغضون دون الاشتیام... (= شعر بحتری که به آن اشاره شد) و به سین (استیام) هم وارد شده است»[۳].

حسین کامل الصیرفی محقق و مصحح دیوان بحتری در شرح همین کلمهٔ اشتیام از محققی به نام دکتر زکی محاسنی نقل کرده که اشتیام در فرانسه Ichthiam است، و در فرهنگ فرانسوی Augé آمده که اشتی کلمه‌ای است

۱. المعرب لابی منصور الجوالیقی، به تحقیق و شرح احمد محمد شاکر، قاهره، دارالکتب، ص ۱۸۳.

۲. تکملة اصلاح ما تغلط فیه العامة ص ۶۳.

۳. المرجع کتاب لغتی است که کلمات در آن براساس حروف خودشان مرتب شده‌اند نه براساس ریشهٔ آن‌ها که روش عمومی در کتاب‌های لغت عربی است. نگارنده را دربارهٔ مجلد اول این کتاب که تا وقت یادداشت این مطالب همان یک مجلد چاپ شده بود در نقد آن کتاب و شرح برخی کلمات فارسی که در آن به اشتباه عربی گمان شده دو مقاله است که با عنوان «نظرة فی‌المرجع» در دو شماره از سال پنجم الدراسات الادبیة چاپ شده است.

یونانی به معنی مسیح رهاننده و یکی از معانی آن هم روح و گرما است و این کلمه در اصل رومی است. و در حاشیهٔ «امالی سید مرتضی» طبع حلبی هم آمده که «اشتیام» رییس مرکب، و کلمه‌ای است نبطی.

این‌ها نمونه‌هایی بود از نظرهای متفاوت و غالباً ناسنجیده‌ای که در نوشته‌های علمای معاصر عرب آمده است.

از لغت‌شناسان قدیم عربی به جز جوالیقی و صاحب لسان العرب و تاج‌العروس که نوشته‌های ایشان در این‌باره در یادداشت‌های قزوینی آمده، ابوالعلاء معری هم که کمی بیش از یک صد سال پس از بحتری دیوان او را شرح کرده، و تا آنجا که می‌دانیم قدیمترین کسی است از علمای لغت عربی که ذکری از این کلمه کرده، در تفسیر آن مطالبی نوشته است که بررسی آن می‌تواند راه‌گشایی برای تحقیق در اصل و تبار این کلمه باشد. ابوالعلاء معری هر چند بیشتر به عنوان شاعری پرمایه با اندیشه‌هایی خاص شناخته شده و شهرت او هم از راه همان اندیشه‌ها است، ولی او گذشته از این‌ها از علمای بزرگ لغت و از ناقدان ژرف‌نگر ادب عربی به شمار می‌رفته و قدرت او در این زمینه به اندازه‌ای بوده که دربارهٔ او گفته‌اند: «هیچ کلامی نیست که عرب بدان تکلم کرده باشد و ابوالعلاء آن را نشناسد.» وی دیوان سه تن از شاعران بزرگ پیش از خودش، ابوتمام، و بحتری، و متنبی را شرح کرده و آن‌ها را به ترتیب «ذکری حبیب» و «عبث الولید» و «معجز احمد» نامیده بود[1].

وی در کتاب عبث الولید که در شرح دیوان بحتری است در تفسیر این کلمه که در شعر بحتری آمده چنین نوشته است:

«اشتیام کلمه‌ای است که متقدمان اهل لغت آن را ذکر نکرده‌اند، ولی اگر معنی آن را از دریانوردان بپرسی دریانوردانی که در دریای حجاز رفت و آمد دارند خواهند گفت که رییس مرکب را اشتیام می‌گویند»[2].

---

۱ . جبور عبدالنور، ابوالعلاء المعری، دایرةالمعارف، بادارة فؤاد افرام البستانی، بیروت، ۱۹۶۲ م. ج ۴، ص ۴۵۵.

۲ . عبث‌الولید، نسخهٔ خطی به نقل عزالدین تنوخی از آن، در کتاب تکملة اصلاح ما تغلط ←

پیش از پرداختن به نوشتهٔ ابوالعلاء و پرتوی که بر این بحث می‌افکند ذکر یکی‌دو مطلب هم که ممکن است پرتو بیشتری بر آن بیفکند لازم به نظر می‌رسد.

یکی این است که قصیدهٔ بحتری هر چند در آن اشعاری هم در وصف دریا هست، ولی قصیده چنان‌که در یادداشت‌های قزوینی آمده در وصف بحر نیست، بلکه در ستایش احمدبن دینار و وصف کشتی او به نام «میمون» است که با آن به جنگ روم رفته و این در هنگامی بوده که احمد مقام ولایت بحر (= دریادار یا امیرالبحر) داشته و میمون کشتی فرماندهی او بوده است.

بحتری در این قصیده با اشاره به ممدوح خود و سمت او گوید:

باحمد احمدنا الزمان واسهلت لنا هضبات المطلب المتوعر

* * *

ولما تولي البحر والجود صنوه غدا البحر من اخلاقه بين ابحر

و در همین قصیده از جنگی که میان او و کشتی‌های رومی اتفاق افتاده، و رومی‌ها به تعبیر بحتری از مصاف او گریخته‌اند، سخن گفته و او را به عنوان فرماندهی پیروزمند ستوده است.

احمدبن دینار از خانواده‌های سرشناس ایرانی بوده که در دربار خلافت پیوسته مشاغل مهم داشته است. در دیوان بحتری سه قصیده در مدح وی دیده می‌شود و در همین قصیده بحتری در بیان نژاد او و اشاره به جنگ‌های ایران و روم به مناسبت جنگ او با رومیان چنین گفته:

وکنت ابن کسری قبل ذاک وبعده ملیاً بأن توهي صفاة ابن قیصر[1]

دیگر آن که هر چند همهٔ آن‌ها که دربارهٔ *اشتیام* سخنی گفته یا نوشته‌اند به همین شعر بحتری نظر داشته‌اند و از استعمال این کلمه در جای دیگر سخنی نگفته‌اند ولی بجز شعر بحتری در مؤلفات قدیم عربی و از آن جمله در

← فیه العامة، ص ۵۸.

۱. امراء الشعرالعربی فی‌العصر العباسی، تألیف استاد انیس المقدسی، بیروت، ص ۱۹۲ و ۲۱۶. و دیوان البحتری، عطیه، ص ۴۰۰ و ۴۰۴.

قدیم‌ترین مؤلفات جغرافیایی موجود عربی هم ذکری از این کلمه هست که توجه به آن‌ها هم کمکی به روشن ساختن معنی آن خواهد کرد.

ابن خردادبه در کتاب المسالک و الممالک که به قول معروف بین سال‌های، ۲۳۰ تا ۲۳۴ هجری آن را تألیف کرده و بنا بر این قدیمترین کتاب جغرافیایی عربی موجود است دربارهٔ جزر و مد دریا مطلبی از اشتیام‌های دریا (اشتیاموا البحر) نقل کرده که از آن برمی‌آید که این اشتیام‌ها در دریای بزرگ رفت و آمد داشته‌اند و دربارهٔ جزر و مدهای آن خبیر و با اطلاع بوده‌اند[1].

در تاریخ طبری در رویدادهای سال ۲۵۱ هجری یک بار و در رویدادهای سال ۲۶۵ هجری بیش از یک بار ذکری از اشتیام رفته. در سال ۲۵۱ در هنگامی که میان المستعین بالله و المعتز بالله بر سر خلافت جنگ و ستیز بوده و یکی (المعتز) سامرا و دیگری (المستعین) بغداد را مرکز خود قرار داده بودند، و در وقتی که بغداد کم و بیش در محاصره ترکان طرفدار معتز بوده و از بصره ده کشتی جنگی از راه دجله به کمک بغدادیان رسیده بوده، طبری آن‌ها را چنین وصف کرده، «هر کشتی یک اشتیام و سه نفط‌انداز و یک نجار و یک نانوا و سی و نه مرد از پاروزنان و جنگجویان داشت.» طبری گوید که این کشتی‌ها را بوارج (= جمع بارجه) می‌خواندند[2]. (در حال حاضر رزم‌ناوهای بزرگ را بارجه می‌گویند).

و در رویدادهای سال ۲۶۵ هجری در وصف جنگی که میان احمدبن لیثویه سردار الموفق بالله و سلیمان ابن جامع سردار «صاحب الزنج» (رییس بردگان شورشی در جنوب عراق) روی داد، گوید: سلیمان بن جامع بر کشتی خود (که آن‌ها را شذوات[3] خوانده) اشتیامی به نام زنجی‌بن مهربان گماشته بود[4].

مقدسی در جایی که روش کار خود را در بیان مسافت‌ها و وصف دریاها

---

۱. المسالک والممالک، ص ۷۰.
۲. طبری، ۱۵۸۳/۳.
۳. شذوات جمع شذا و واحد آن شذاة است که نام نوعی کشتی بوده که بیشتر در سیراف و گناوه ساخته می‌شده، صاحب لسان العرب از ابومنصور روایت کرده که این نام معروف است ولی عربی نیست.
۴. طبری ۱۹۲۸/۳.

شرح داده و از کارگذشتگان هم که غالباً ندیده و نیازموده چیزی می‌نوشته‌اند یاد کرده گوید ولی من با پیران آزمودهٔ دریانورد که در این دریا (همان دریایی که ابوالعلاء آن را دریای حجاز، خوانده) صاحب اطلاع و تجارت کافی بوده‌اند گفت‌وگو کرده و بسیاری از آنچه نوشته‌ام از تجارب آنان گرفته‌ام. مقدسی از جملهٔ این پیران آگاه یکی هم اشاتمة (جمع اشتیام) را نوشته است[1].

و اما نکته‌ای که در نوشتهٔ ابوالعلاء قابل توجه می‌نماید این است که تا زمان او یعنی قرن چهارم و پنجم هجری این کلمه برای علمای لغت عربی همچون یک کلمهٔ عربی عام و شامل شناخته نبوده، بلکه استعمال محدودی در میان دریانوردان داشته، آن هم نه همهٔ ایشان و در همه جا، بلکه در میان دریانوردانی که در دریای حجاز رفت و آمد می‌کرده‌اند.

آنچه را ابوالعلاء دریای حجاز خوانده در زمان‌های پیش از وی و شاید هم تا زمان وی در عرف دریانوردان و جغرافی‌نویسان دریای فارس خوانده می‌شده است. استخری که کتاب مسالک الممالک خود را با «دیار عرب» (به علت وجود کعبه در آنجا) آغاز کرده، پس از «دیار عرب» به شرح «بحر فارس» پرداخته و علت آن را چنین نوشته که بحر فارس گذشته از این که بیشتر حدود «دیار عرب» را دربر گرفته سایر بلاد اسلام را هم شامل می‌شود. وی حد این دریا را که از قلزم (دریای سرخ) شروع کرده به سمت شرق تا آبادان و جنابه و سیراف و هرمز و دیبل و ساحل مولتان که آخرین ساحل اسلامی بوده و پس از آن تا سواحل هند و تبت و سرزمین چین کشانده، و از قلزم به سمت غرب تا سواحل حبشه و سرزمین نوبه و سواحل افریقا برده است[2]. و مسعودی هم که دریای فارس را دو بخش کرده و دریای اول را شامل خلیج فارس و دریای عمان تا رأس الجمجمه دانسته دربارهٔ دریای دوم فارس که آن را به نام لاروی خوانده و حد آن از رأس الجمجمه آغاز می‌شده گوید ژرفای آن ناشناخته است و از بس گسترده است وصف آن هم ممکن نیست[3].

---

۱. احسن التقاسیم، ص ۱۰ ــ ۱۱.
۲. مسالک الممالک، ص ۲۸ و ۲۹.
۳. مروج‌الذهب، پلا، ج ۱، ص ۱۷۷.

ابن حوقل در بیان این که چرا همهٔ این اقیانوس را به نام «بحر فارس» می‌خوانده‌اند دو علت ذکر کرده، یکی این که از همهٔ ساحل‌نشینان این دریا مردمی تواناتر از ایرانیان و شاهانی مقتدرتر از شاهان ایشان نبوده و تا زمان او هم سواحل دور و نزدیک این دریا در تحت سیطرهٔ ایرانیان بوده است، و دیگر این که از همهٔ ساحل‌نشینان این دریا هیچ مردمی را همچون ایرانیان آن چنان کشتی‌های محکم و استوار و دریانورد نیست که بتوانند از حد سرزمین خود بیرون آمده و به دریاهای دور دست سفر کنند و همچنان محکم و استوار و با شکوه به موطن خود بازگردند[1].

شواهد تاریخی بسیاری گفتهٔ ابن حوقل را دایر بر این که دریانوردی در این دریای گسترده از روزگاران بسیار قدیم تا قرن‌ها پس از ظهور اسلام اگر نه در انحصار ولی در زیر سیطرهٔ دریانوردان و بازرگانان ایرانی بوده، تأیید می‌کند. در مآخذ غربی و شرقی در سواحل دریایی که شبه جزیرهٔ عربستان را احاطه کرده یعنی همان دریای حجاز ابوالعلاء دست کم نام پنج مرکز دریایی را می‌یابیم که همهٔ آن‌ها از قرن‌ها پیش از اسلام و تا قرن‌ها در اسلام همچنان به وسیلهٔ دریانوردان و بازرگانان ایرانی دایر و شکوفا نگه داشته می‌شده، بعضی از این بندرها مانند امان (= عمان) و عدن و جده از مراکز مهم و معروف آن زمان به شمار می‌رفته‌اند و برخی دیگر مانند سواحل مهره و حضرموت نام و آوازهٔ کمتری داشته‌اند. در این مآخذ و به خصوص در مآخذ اسلامی بجز از ایرانیان از مردم دیگری که در این دریا و بازرگانی آن اسم و رسم و اثر زیادی داشته باشند نامی برده نشده است.

مؤلف کتاب «گردش پیرامون دریای اریتره»[2] که در قرن اول میلادی در کرانه‌های غربی و شرقی دریای سرخ و کرانه‌های جنوبی و شرقی شبه جزیرهٔ

---

۱. صورة‌الارض، ص ۲۴۴.

۲. نام لاتینی کتاب این است: Periplus Maris Erythraei این کتاب به انگلیسی هم به این نام The Periplus of the Erythrean Sea ترجمه شده و نخستین بار در سال ۱۸۰۰ میلادی در لندن به چاپ رسیده.

عربستان و خلیج فارس و برخی از بنادر هند و جزیرهٔ سیلان آمد و رفت داشته و دیده‌های خود را کم و بیش در این کتاب وصف کرده نوشته است: ما چون ساحل جنوبی خلیج فارس را از پایانهٔ آن در اُبُلّه دنبال کنیم و به سوی دهانهٔ خلیج فارس و دریای محیط پیش برویم پس از شش روز به مرکز دیگری از مراکز بازرگانی ایرانیان می‌رسیم به نام امان Oman (= عمان). (مرکز نخست اُبُلّه بوده در محل برخورد اروندرود که در آن روزگار بهمنشیر خوانده می‌شد با خلیج فارس) و صادرات آن نوعی کشتی است که آن را مادارا می‌گویند[۱].

دورانی که وصف آن در این کتاب آمده دوران سلطنت اشکانیان است که از آن دوران در همین زمینه نوشتهٔ معتبر دیگری هم از مؤلف دیگری به نام «ایزودور» در دست بوده که هر چند اصل آن از میان رفته ولی بخش هایی از آن باقی مانده و از آن جمله بخشی است که به نام Partian Stations چاپ شده یعنی ایستگاه‌ها یا منزلگاه‌های پارتی.

در دوران ساسانی هم این مرکز دریایی ایران همچنان از اعتبار و اهمیت برخوردار بوده، از روایتی که یاقوت از ابوعبیده نقل کرده چنین برمی‌آید که علت استقرار قبیلهٔ ازد در عمان این بوده که اردشیر بابکان آنها را برای گماردن در کار کشتی به آنجا کوچانده بوده است[۲]. و از دستور پیغمبر اکرم به ابوزید انصاری که وی را در سال هشتم هجری (و به قولی ششم) برای دعوت مردم عمان به آنجا گسیل فرمود نیز معلوم می‌شود که تا این تاریخ که مصادف با پایان دوران ساسانی است ساکنان قابل ذکر آنجا همچنان زردشتی بوده‌اند، زیرا در این دستور به جز از زردشتیان ذکری از پیروان مذهب دیگری نرفته است[۳]. این مرکز دریایی را تا اواخر قرن چهارم هجری به استناد نوشتهٔ جغرافی‌نویسانی که آنجا را دیده‌اند همچنان آباد و پر جنب و جوش در ادارهٔ ایرانیان و زبان آن را هم فارسی و پول رایج آنجا را هم با نام فارسی می‌یابیم[۴]. اینجا را در زبان پارسی

1 . The Periplus, P.36.

۲ . معجم البلدان، ج ۴، ص ۲۲۲.

۳ . فتوح البلدان، ص ۹۳.

۴ . احسن التقاسیم، ص ۹۹.

(پهلوی) میژن و مردم آنجا را میژنیکان می‌گفته‌اند، این واژه در کارنامهٔ اردشیر بابکان در داستان جنگ وی با هفتان بخت (کرم خدای) آمده[1]. تا اواخر قرن چهارم که خبری از این مرکز دریایی داریم ایرانیان هنوز آنجا را به همین نام می‌خوانده‌اند که در کتاب‌های عربی به صورت "مزون" درآمده ولی اعراب آنجا را صحار می‌نامیده‌اند و در دوره‌های بعد همین نام اخیر شهرت یافته است[2].

برای این که این مرکز دریایی ایران را در همین دوران یعنی اواخر قرن چهارم هجری بهتر بشناسیم و به اهمیت و اعتبار تاریخی آن واقف شویم بهتر است وصف آن را از مقدسی بشاری که به گفتهٔ خودش بیش از دو هزار فرسخ در این دریا سفر کرده و همهٔ بندرها و لنگرگاه‌های مهم آن را از نزدیک دیده و در بعضی از آن‌ها هم مدتی اقامت گزیده است بشنویم.

مقدسی تمام جزیرةالعرب را به چهار بخش کرده است: حجاز و یمن و عمان و هجر (مرکز بحرین آن زمان که تمام سواحل جنوبی خلیج فارس را از احساء تا عمان شامل می‌شده) و گوید زبان همهٔ آن‌ها عربی است بجز صحار (مزون) مرکز عمان که آوای آن‌ها و زبانشان فارسی است و اضافه می‌کند که مردم عدن و جده هم ایرانی هستند ولی زبانشان عربی است[3]. مقدسی صحار را چنین وصف کرده:

«در دریای چین (دریای فارسی به تعبیر استخری و مسعودی و ابن‌حوقل، و دریای حجاز به تعبیر ابوالعلاء) در این زمان بزرگتر و با شکوه‌تر از آن نیست. آباد و پرجمعیت و خوب و پاکیزه و خوش آب و هواست، ثروت فراوان و بازرگانی پر رونق دارد. انواع میوه‌ها و نعمت‌ها در آن هست. از زبید و صنعاء (دو شهر آباد و معروف یمن و عربستان) برتر است. شهری است ظریف با بازارهای عجیب که بر کرانهٔ دریا گسترده است. خانه‌های آنجا از آجر و آهک

۱. کارنامهٔ اردشیر بابکان، تهران ۱۳۴۲، ص ۳۵ ــ ۳۶.

۲. مروج، پلا، ۱۷۷/۱

۳. احسن التقاسیم، ص ۹۶.

ساخته شده. ساختمان هایی بلند و نفیس. مسجد جامع این شهر مشرف بر دریا است. مناره‌ای بلند و زیبا دارد و در انتهای بازارها است. مردم اینجا چاه‌های آب شیرین و قنات شیرین دارند و از هر لحاظ در رفاه و آسایشند. اینجا دالان چین و خزانهٔ مشرق و عراق و کمک رساننده به یمن است، و غلبه در اینجا با ایرانیان است»[۱].

بخشی از این مطالب را یاقوت هم در معجم‌البلدان نقل کرده و استخری هم صحار را به آبادی و عمران و وسعت بندرگاه‌ها و رونق بازرگانی آنجا ستوده و گفته است در تمام سواحل دریای فارس (دریای چین به تعبیر مقدسی) و در تمام سرزمین اسلام شهری آبادتر و پر ثروت‌تر از صحار نیست[۲]. و ابن حوقل نیز همین مطالب را تکرار کرده[۳].

مسعودی نوشته است که در عمان کشتی های محکم و استوار دریانورد را تیرماهی می‌نامند و علت این نام‌گذاری را هم این نوشته که چون در تیرماه دریای هند بیش از هر موسم دیگر از سال توفان‌خیز و پرخروش است و در این فصل تنها کشتی هایی می‌توانند در این دریا آمد و رفت کنند که محکم و استوار باشند از این‌رو چنین کشتی هایی را تیرماهی می‌خوانند[۴]. از این نوشته چنین برمی‌آید که سنت کشتی‌سازی همچنان در این بندر از زمانی که در قرن اول میلادی مؤلف کتاب «گردش پیرامون دریای اریتره» آنجا را دیده بوده و صادرات آنجا را کشتی نوشته تا این تاریخ همچنان ادامه داشته و اگر نام این کشتی‌ها در کتاب "گردش پیرامون دریای اریتره" پس از ترجمه از زبانی به زبان دیگر و نقل از خطی به خط دیگر به صورتی درآمده که نمی‌توان به اصل آن راه یافت در نوشتهٔ مسعودی صریح و روشن و با تفسیر و توضیح آمده که معلوم می‌شود نام و وصف کشتی‌ها هم در آنجا همچنان فارسی بوده است.

میان عمان و عدن، که یکی دیگر از مراکز مهم دریانوردی و بازرگانی

---

۱. احسن التقاسیم، ص ۹۲.
۲. استخری، مسالک الممالک، ص ۲۵.
۳. صورة‌الارض، ص ۴۴ و ۴۵.
۴. مروج، پلا، ۱۷۵/۱.

ایرانیان بوده، در مآخذ غربی و شرقی نام دو محل دیگر در سواحل این دریا برده شده که ذکر آن‌ها با نام ایران قرین است، یکی محلی است که در کتاب «گردش پیرامون دریای اریتره» به نام Asieho ذکر شده و محل آن را در مجاورت ظفار که از توابع شحر به شمار می‌رفته نشان داده‌اند و در آن آمده که پس از Asieho ساحلی است که در آنجا مردمی عقب مانده و وحشی سکونت دارند و در قلمرو فرمانروایی ایرانیانند[1]. این محل با همانجایی تطبیق می‌شود که استخری در سواحل مهره نشان داده و قصبهٔ آن را «شحر» نوشته و آن را سرزمینی فقیر و بی‌آب و علف خوانده و وصفی هم که از مردم آنجا کرده دور از وصفی که در کتاب «گردش پیرامون دریای اریتره» آمده، نیست. گوید، زبان مردم آنجا به قدری غریب و ناشناخته است که از آن نمی‌توان چیزی فهمید[2]. ابن خردادبه این شحر را سرزمین کندر خوانده[3] و از این گفته معلوم می‌شود که مرکز حمل کندر که در قدیم مهم‌ترین و مطلوبترین کالای عربستان بوده همین بندر شحر بوده و بازرگانان ایرانی هم برای تجارت همین کالا به اینجا رفت و آمد می‌کرده‌اند.

بندر دیگری که میان عمان و عدن واقع بوده و نامی از آن در نوشته‌های اسلامی، قرین با نام ایران برده شده بندری بوده که مسعودی نام آن را مثوب نوشته و نشانی آن را در ساحل حضرموت یکی از مناطق سه گانهٔ یمن داده و نوشته است که سپاهیان ایران که در دوران انوشروان از راه دریا برای بیرون راندن حبشی‌ها عازم یمن بودند در این بندر از کشتی‌های خود پیاده شدند[4].

مرکز دریایی مهم دیگری که ایرانیان از دیرباز در آنجا اقامت گزیده و آنجا را مرکز تجارت خود با شرق و غرب و سواحل افریقا کرده بودند بندر عدن بود. از این گفتهٔ مقدسی (که خود مدتی در عدن ساکن بوده و حتی در آنجا

---

۱. به نقل جواد علی از آن در تاریخ«العرب قبل الاسلام»، ج ۳، ص ۳۴۵.

۲. استخری، مسالک الممالک، ص ۲۵.
۳. ابن خردادبه، المسالک والممالک، ص ۱۴۷.

۴. مروج، ج ۲، ص ۲۰۲.

به تجارت هم پرداخته) که ساکنان آنجا ایرانی هستند ولی زبانشان عربی است چنین برمی‌آید که سابقهٔ اقامت ایرانیان در آنجا به زمان‌های خیلی قدیم و حتی قدیم‌تر از عمان می‌رسیده که زبان خود را فراموش کرده بوده‌اند، ولی با این حال باز هم آداب و رسوم خود را زنده نگه می‌داشته‌اند. مقدسی از جمله مشاهدات خود در عدن که آن را قابل ذکر دانسته، یکی هم این را نوشته که رسم مردم عدن این است که در ایام نوروز قبه‌هایی می‌سازند و آن‌ها را همراه با نواختن طبل به نزد بازرگانان و مباشران می‌گردانند و از این راه مال بسیاری به دست می‌آورند[1]. عدن گذشته از جنبهٔ تجارتی، در میدان رقابت دریایی ایران و روم، به خصوص در دوران انوشروان و ژوستی‌نین نیز جای خاصی داشته که بعداً به آن اشاره خواهد شد.

دیگر از این مراکز ایرانی در حاشیهٔ عربستان بندر جده است که آن هم از دورانی بسیار قدیم زیستگاه بازرگانان و دریانوردان ایرانی بوده. در کتاب «تاریخ مدینة جده» آمده که این بندر را ایرانیان پیش از اسلام ساخته بودند و از آن همچون یک مرکز بازرگانی دریایی خود برای تجارت با مکه که آن هم یک مرکز مهم بازرگانی در بخش غربی عربستان شده بود استفاده می‌کردند[2]. ابن‌المجاور دمشقی در یک جا از کتاب خود به نام «تاریخ المستبصر» نوشته هنگامی که سیراف از رونق افتاد و ویران شد مردم آنجا آن بندر را ترک گفتند و به بندرهای دیگر رفتند و از آن جمله عده‌ای هم به جده آمدند و در آنجا سکونت گزیدند و برای حفظ خود از مهاجمان و غارتگران دور شهر را از آن سو که به خشکی می‌پیوست بارویی از سنگ ساختند و آن را با بارویی دیگر استحکام بخشیدند و بر آن باروها چهار دروازه تعبیه کردند و دور تا دور آن باروها را هم خندق عظیمی کندند با پهنا و ژرفای بسیار و آب دریا را در آن روان ساختند و بدین‌سان جده به شکل جزیره‌ای درآمد، و برای تامین آب شهر

---

۱. احسن التقاسیم، ص ۱۰۰.

۲. عبدالقدوس الانصاری، «تاریخ مدینة جده»، ص ۱۲.

آب‌انبارهای بسیار ساختند که از آب باران پر می‌شدند. و در جای دیگر از همین کتاب تاریخ بنای جده را به وسیلهٔ ایرانیان در دوران نوهٔ یزدگرد نوشته که همان دوران انوشیروان است که آن را با زمانی که انوشروان پس از پیروزی بر روم به سوی عدن رفته تا حبشیان و مهاجمان را از آنجا براند منطبق ساخته و احتمال داده‌اند که در همین سفر یا خود او و یا هیأتی به دستور او از باب‌المندب گذشته و محل جده را در دریای سرخ برای مرکز دریایی ایران انتخاب کرده‌اند.

ولی مؤلف «تاریخ مدینة جده» معتقد است که سابقهٔ ایرانیان در جده قدیم‌تر از دوران انوشیروان است. و از آنجا که این بندر دوره‌های متعددی از آبادانی و ویرانی به خود دیده احتمال می‌دهد که بندر جده دو بار به وسیلهٔ ایرانیان ساخته شده باشد؛ یک بار در دورانی خیلی قدیم‌تر از زمان انوشروان به وسیلهٔ بازرگانان سیرافی و بار دیگر در زمان انوشیروان. از نوشتهٔ حمیری (ابوعبدالله محمد بن عبدالمنعم بن عبدالنور حمیری) در کتاب «الروض المعطار فی‌اخبار الاقطار» نقل شده که گفته است:

«جده از بناهای ایرانیان است. باروهای آن را به استوارترین صورتی آن ها ساختند و هم‌چنین خانه‌ها و منزل‌های آنجا را، به طوری که استوارتر از آن نباشد. پادشاهان ایران و هم‌چنین بازرگانان از هر گوشهٔ دنیا به آنجا روی می‌آوردند، زیرا آنجا لنگرگاه کشتی هایی بود که از هند و عدن و یمن و عیذاب و قلزم به آنجا می‌آمدند[1].»

بندر جده از آن زمان که مرکز بازرگانی ایرانیان گردید تا قرن‌های متأخر اسلامی دوره‌های مختلفی از آبادانی و ثروت تا ویرانی و فقر به خود دیده و به این جهت ردپای ایرانیان هم در آن‌جا به تناوب دیده می‌شود. مؤلف «تاریخ جده» پس از ذکر مراحلی از ویرانی که پیش از اسلام در اثر هجوم قبایل عرب بر آنجا گذشته که در اثر آن امر بازرگانی مختل گردیده و ایرانیان هم آنجا را ترک گفته‌اند و بندر تجارتی مکه از آنجا به محل دیگری به نام شعیبیه منتقل شده، و

---

۱. به نقل الانصاری از آن در "تاریخ مدینة جده".

سپس با اشاره به دوران آبادی آنجا که پس از اسلام شروع شده می‌نویسد: «در این دوران باز ما اثر ایرانیان را در آبادانی و رونق بازرگانی آنجا می‌بینیم و می‌بینیم که چگونه تاریخ تکرار می‌شود. گویی یک جاذبهٔ نهانی آنان را به اقامت در جده می‌کشاند، شاید این جاذبه اعتدال هوا و مساعد بودن وضع آنجا برای بازرگانی باشد. و سپس می‌افزاید، ساکنان ایرانی جده در طی قرن‌ها اقامت در آنجا به ساختن خانه‌ها و مهمان‌سراهای مجلل پرداختند و به انواع بازرگانی‌ها دست زدند و این شهر را رونق بخشیدند. و با آثار خوبی که از آنان در زندگی اجتماعی و عملی این شهر چه در روزگار قدیم و چه در دوران جدید باقی مانده نام نیکی از خود به جای گذاشته‌اند[1].

این آبادی و شکوفایی مجدد جده را در آثار مؤلفان قرن‌های سوم و چهارم اسلامی هم می‌توان دید. ابوزید احمد بن سهل بلخی مؤلف کتاب «ذکر المسافات والاقالیم» (درگذشته به سال ۳۲۲ هـ. ق.) جده را در زمان خودش چنین وصف کرده است: «جده دارای تجارت و ثروت بسیار است و در حجاز پس از مکه جایی که ثروت و تجارت بیش از اینجا داشته باشد نیست. پایه و رکن بازرگانی آنجا ایرانیانند»[2]. استخری هم از جده وصفی شبیه وصف ابوزید کرده[3]، ولی ابن‌حوقل که کتاب خود را مدتی نزدیک به بیست و هفت یا سی سال پس از استخری نوشته همهٔ آنچه را ابوزید و استخری ذکر کرده‌اند به گونه‌ای که حکایت از گذشته دارد آورده، و دربارهٔ ایرانیان آنجا هم نوشته است که بازرگانی آنجا قایم به ایرانیان بود و چون ابن جعفرالحسنی در آنجا اقامت گزید بازرگانان پراکنده شدند و حال این شهر روی به ادبار نهاد[4]. ظاهراً فتنهٔ ابن جعفر زیاد طول نکشیده، چه چند سال پس از این تاریخ که مقدسی جده را دیده آنجا را آباد و پرجمعیت و مردم آنجا را اهل بازرگانی و توانگر یافته و

۱. تاریخ مدینة جده، ص ۲۶.

۲. به نقل از نسخهٔ خطی از کتاب «ذکر المسافات والاقالیم» ابوزید احمدبن سهل در کتابخانهٔ عارف حکمت در مدینهٔ منوره.

۳. مسالک الممالک، ص ۱۹.

۴. صورةالارض، ص ۳۹.

دربارهٔ ایرانیان هم نوشته که ایشان در آنجا غلبه دارند و آنان را در آنجا کاخ‌هایی عجیب است[1].

در اواسط قرن پنجم هم که ناصرخسرو جده را دیده همچنان آباد و بازرگانی آنجا شکوفا بوده ولی کمی پس از آن تاریخ حاکم پر طمع و زورگوی مکه که کثرت مال و منال بازرگانان جده دیگ طمع او را به جوش آورده بود برای تحصیل مال آن‌ها را در فشار گذارد و آن‌ها هم ناچار هر چه داشتند در کشتی‌ها بار کرده و آنجا را ترک گفتند، و چون شهر از محافظان خالی شد بار دیگر بادیه‌نشینان بدانجا هجوم برده آنجا را تصرف کردند و دوباره دوران ویرانی و فقر آن آغاز گردید[2].

این بار دوران ویرانی جده به درازا کشید، آن چنان که در قرن ششم هجری که ابن‌جبیر اندلسی آنجا را دیده در سفرنامهٔ خود چهره‌ای تیره و اسف بار از آن ترسیم کرده، جای ساختمان‌های با شکوه آنجارا که مقدسی آن ها را قصرهای عجیب خوانده بود کوخ‌های نئین و جای بازرگانان توانگر را مردمی فقیر گرفته بودند که با کرایه‌دادن شتر و فروختن آب و شیر به حاجیان امرار معاش می‌کرده‌اند. ابن‌جبیر پس از وصف وضع موجود آن شهر گوید ولی در این شهر آثاری از قدیم هست که دلالت دارد بر این‌که درگذشته شهری آباد بوده، و هم چنین گوید اینجا از شهرهای ایرانیان بوده است. «کانت من مدن الفرس» و در حدود یک قرن پس از ابن‌جبیر که ابن‌المجاور دمشقی از جده دیدن کرده هر چند تا حدی کسب و کار مردم رونقی گرفته و تا حدی عمران و آبادی به آنجا بازگشته بود ولی ظاهراً آن دوران طلایی گذشته دیگر تجدید نشده. ابن‌المجاور هم آنجا را به عنوان شهر کوچکی در ساحل دریا توصیف کرده و می‌افزاید که مردم آنجا از نسل ایرانیان هستند[3].

گرچه بندر جده را بندر مکه و مرکز تجارت عربستان غربی شمرده‌اند

---

۱. احسن التقاسیم، ص ۷۹.

۲. تاریخ المستبصر، چاپ لیدن، ص ۴۵ و ۴۶.

۳. تاریخ مدینة جده، ص ۶۵.

ولی بازرگانان ایرانی از این مرکز برای آمد و رفت و تجارت با همهٔ سواحل دریای سرخ چه سواحل عربی و چه سواحل افریقایی آن استفاده می‌کردند و به همین سبب در ساحل افریقایی این دریا نیز به محاذات بندر جده و وابسته به آن، مرکز دیگری برای تجارت با افریقا به وجود آورده بودند، ولی آن را نه در ساحل بلکه در سه جزیرهٔ نزدیک به ساحل به نام سواکن ساخته بودند که محل آن امروز در کشور سودان و نزدیک بندر معروف آن، «پور سودان» است. و محل اقامت و انبار کالاهای خود را آنجا قرار داده بودند و روزها با کشتی‌های خود برای داد و ستد به ساحل می‌رفتند و شب هنگام به جزیره باز می‌گشتند، و این از بیم غارت و هجوم بومیان افریقایی به ایشان بود. ابن‌حوقل که خود در سواحل افریقایی دریای سرخ سفر کرده و لنگرگاه‌ها و بنادر آنجا را از سواحل مصر به سمت جنوب برشمرده، محل این سواکن را که گوید بازرگانان ایرانی و طایفه‌ای از ربیعه در آنجا ساکنند در جنوب بندر عیذاب و محاذی جده در ساحل غربی این دریا ذکر کرده است[۱].

دربارهٔ ارتباط آبادانی جده با بازرگانان و دریانوردان سیرافی به جز آنچه در "تاریخ المستبصر" آمده در مأخذی قدیم‌تر از آن هم اشاراتی هست. از ابوزید، که مطلبی از او دربارهٔ جده گذشت، نقل شده که بازرگانان سیرافی که خود دارای کشتی‌های بزرگ بوده‌اند تا جده در دریای سرخ و زنگبار در کرانه‌های شرقی افریقا هم رفت و آمد داشته‌اند و به قول استخری عشق و علاقه مردم سیراف به دریانوردی به اندازه‌ای بوده که حتی بعضی از آن‌ها چون به دریا می‌رفته‌اند همهٔ عمر را در دریا به بازرگانی می‌گذرانده‌اند و دیگر به محل خود برنمی‌گشته‌اند. و می‌گوید آن‌ها از این راه مال فراوانی به دست می‌آورده‌اند تا جایی که ثروت بعضی از آن‌ها به چهار میلیون دینار (طلا) می‌رسیده است. گوید در دوران ما شنیده‌ام که بیش از این‌ها هم ثروت دارند[۲].

دربارهٔ سیراف و اثر بازرگانان و دریانوردان آنجا در رونق و شکوفایی

---

۱ . صورةالارض، ص ۴۸ و ۴۹. ۲ . مسالک الممالک، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.

دیگر بندرهای حاشیهٔ عربستان و افریقا سخن فراوان است که این جا مجال آن نیست. چون در اینجا تنها سخن از مراکز دریایی ایران در دریای حجاز و سواحل عربستان است نه در خلیج فارس که آن داستانی جداگانه دارد. ولی به دنبالهٔ مطالبی که دربارهٔ کشتی‌سازی ایرانیان در عمان ذکر شد این مطلب هم دربارهٔ سیراف گفتنی است که هنگامی که موفق برادر و ولی‌عهد معتمد خلیفهٔ عباسی برای رفع غائلهٔ «صاحب الزنج» (مردی که بردگان شورشی و همهٔ گروه‌های نافرمان را در مانداب‌های جنوب عراق به دور خود جمع کرده و غایله‌ای بزرگ ایجاد کرده بود) شخصاً با آمادگی کامل به جنگ او رفت و مقداری از کشتی های خود را که آن‌ها را به نام شذوات (جمع شذا) و سمیریات می‌خواندند در جنگ با شورشیان از دست داد، دستور داد تا تعدادی از همین کشتی‌ها را در کارگاه‌های کشتی‌سازی سیراف و گناوه بسازند. این کشتی‌ها نوعی کشتی‌جنگی کوچک بوده‌اند که گذشته از دریا در رودهای پرآب جنوب عراق نیز مجال جنگ و گریز داشته‌اند و در شرح این رویدادها حتی از «شذا الجنابیات»، یعنی کشتی هایی از این نوع که در گناوه ساخته می‌شده، به گونه‌ای سخن رفته که گویی بهترین و مرغوبترین نوع این کشتی‌ها بوده‌اند[1].

سیطره ایران بر دریانوردی و بازرگانی در جنوب عربستان و سواحل هند و افریقا همواره موجب ناخشنودی دولت روم بوده، زیرا با آن وضع هم راه‌زمینی و هم راه‌های دریایی بازرگانی آن دولت با شرق یعنی هند و سرزمین چین در اختیار ایران بود، و چون دولت روم دربارهٔ راه زمینی که از داخلهٔ ایران می‌گذشت کاری نمی‌توانست کرد گاه و بی‌گاه در صدد برمی‌آمد که در سیطرهٔ دریایی ایران خللی وارد آورد و دست‌کم تجارت کالاهای مورد نیاز خود را از اختیار بازرگانان ایرانی خارج سازد، و در زمان ژوستی‌نین هم‌روزگار خسرو انوشروان و هماورد او این فکر قوت بیشتری یافت و ژوستی‌نین را به کارهایی واداشت که هر چند خود او از آن‌ها طرفی نبست ولی اثر آن تا مدت‌ها در یمن و

۱. طبری، ۳ / ۱۸۴۴.

بعضی مناطق دریای سرخ باقی ماند.

پروکوپیوس تاریخ‌نگار رومی که خود هم‌روزگار ژوستی‌نین و وقایع‌نگار او بوده از اعزام دو سفیر از سوی ژوستی‌نین به پادشاه حبشه و فرمانروای یمن به منظور بستن پیمانی با آن‌ها بر ضد ایران سخن می‌گوید.

ژوستی‌نین به زبان سفیر خود به حبشی‌ها که در دریای سرخ کشتی‌رانی داشتند پیشنهاد کرد که آن‌ها با کنار زدن بازرگانان ایرانی خود واسطهٔ بازرگانی رومیان با شرق شوند. پروکوپیوس می‌نویسد: «سفیر ژوستی‌نین به حبشی پیشنهاد کرد که اگر آن‌ها ایرانیان را کنار بزنند و خود ابریشم از هندوستان بخرند و به رومیان بفروشند هم خود آن‌ها سود هنگفتی خواهند برد و هم از رفتن پول رومی‌ها به جیب دشمنانشان یعنی ایرانی‌ها جلوگیری خواهند نمود. ذکر این کالای بخصوص بدان سبب بود که در آن زمان ابریشم گرانبهاترین و مطلوب‌ترین کالایی بود که رومیان تجمل‌پرست با اشتیاق فراوان به هر بهایی می‌خریدند و سود هنگفتی که از تجارت آن به دست می‌آمد کافی بود که حس طمع حبشیان را برانگیزد. حبشیان هم این پیشنهاد را پذیرفتند. پروکوپیوس می‌نویسد ولی در این راه توفیق نیافتند زیرا ایرانیان چون نزدیکتر به هندوستان بودند همیشه بازرگانان ایرانی بارکشتی هایی را که از شرق می‌آمدند در بندرگاه‌های میان راه می‌خریدند و مجالی به حبشی‌ها نمی‌دادند[1].

ولی اگر حبشی‌ها نتوانسته‌اند چنان‌که پروکوپیوس نوشته به سیطرهٔ ایران بر دریای جنوب و بازرگانی ایشان لطمهٔ کلی بزنند و تجارت با روم را از دست آن ها بگیرند ظاهراً توانسته‌اند در هنگامی که انوشیروان در شمال و غرب کشور درگیر جنگ با رومیان و متحدانشان بوده با حمله به بندر عدن که مرکز عمدهٔ تجارتی ایران در گلوگاه دریای سرخ به شمار می‌رفت زیان فراوان به آنجا رسانند و با ایجاد دردسر بزرگی برای انوشروان خدمتی به متحد خود انجام دهند. در تاریخ طبری و برخی از تاریخ‌های اسلامی خبری به اجمال می‌خوانیم که تنها در

---

۱. پروکوپیوس، «جنگ‌های ایران و روم»، ترجمهٔ محمد سعیدی، ص ۱۰۳.

پرتو همین مطلبی که پروکوپیوس نوشته می‌توان برای آن توجیهی یافت. خبر این است که انوشروان پس از غلبه بر روم و فتح انطاکیه و هرقله و اسکندریه به سوی خزر شتافت و آن‌ها را هم به سزای اعمالشان رسانید و سپس به عدن رفت و در آنجا در قسمتی از دریا که میان دو کوه و سمت حبشه قرار داشت باکشتی‌بزرگ و سنگ خارا و ستون‌های آهنین و زنجیرها سدی بساخت و سران و بزرگان آن‌ها را به قتل رسانید و به مدائن بازگشت[1]. این تقارن در ذکر جنگ روم و سپس گوشمالی دادن به خزران که در این جنگ از متحدان روم بوده‌اند و خبر عزیمت انوشروان به عدن و ساختن سدی در آنجا و تنبیه آن‌هایی راکه در آنجا غایله‌ای ساز کرده و به قتل و غارت و ویرانی دست زده بوده‌اند، این مطلب را به خاطر می‌آورد که این هر سه واقعه از یک منبع سرچشمه می‌گرفته‌اند، بدین معنی که حبشیان هم که متحد رومیان بوده‌اند، در همان هنگامی که ژوستی‌نین به ایران حمله برده، به تحریک وی به عدن که مرکز تجارت ایران در این چهارراه دریایی بوده حمله کرده و زیان‌هایی به بار آورده بودند. شاید وصفی هم که مقدسی در قرن چهارم هجری از استحکامات بندر عدن به منظور جلوگیری از مهاجمان و غارتگران کرده است و از دروازه‌های آهنین آن سخن گفته مربوط به همین سد یا بقایای آن باشد که تا زمان او هنوز پابرجا مانده بوده[2].

غرض از این تفصیل در ذکر دریانوردی و بازرگانی دریای حجاز از دوران قدیم تا قرن‌های نخستین اسلامی که ناخواسته اندکی هم به دراز کشید و شاید هم لازم می‌بود، بیان این نکته است که کلمهٔ *اشتیام* پیش از آن‌که در شعر بحتری یا نوشته‌های قدیم عربی به‌کار رود ملاحان دریای حجاز آن را به‌کار می‌برده‌اند، و از همین راه هم به زبان فصیح عربی راه یافته، این صحیح نیست که این کلمه در عصر عباسی اول یعنی کم و بیش در همان عصر بحتری معرّب شده، چنان‌که آقای عبدالله العلایلی در «المرجع» ذکر کرده، زیرا بحتری و دیگر مؤلفان قدیم که نام آن‌ها گذشت آن را همچون یک کلمهٔ قدیمی جا افتاده و

---

۱. طبری، ۱ / ۸۹۸.

۲. احسن التقاسیم، ص ۸۵.

مأنوس به کار برده‌اند که در عصر آن‌ها برای همهٔ آن‌ها که با کشتی و دریا سر و کار داشته‌اند کلمه‌ای معروف و شناخته شده بوده، نه همچون کلمه‌ای نوظهور و نوشناخته که نیاز به تعبیر یا تفسیر داشته باشد. به هر حال در تمام این مدت چه دوران قدیم و چه عصر عباسی اول یا دوم وضع دریانوردی در این دریا به همان گونه بوده که ذکر شد و به جز از ایرانیان از هیچ قوم و ملتی نامی بدان صورت که اثر قابل ذکری در این کار داشته باشند برده نشده، چه رسد به این‌که در امر دریانوردی بدان اندازه پیش رفته باشند که دارای اصطلاحات فنی هم شده باشند. اعراب بومی ساحل‌نشین این دریا هم در وضعی نبودند که دربارهٔ آن‌ها چنین گمانی رود. آن‌ها یا مانند قبیلهٔ ازد که اردشیر آن‌ها را برای خدمت در کشتی‌ها به عمان کوچانید همچون کارگران کشتی خدمت می‌کردند، و یا مانند بومیان ساحل مهره که ذکر آن‌ها گذشت مردمی بسیار واپس‌مانده و دور از فرهنگ به شمار می‌رفتند، و یا مانند قبایل بدوی اطراف جده بوده‌اند که بازرگانان و دریانوردان می‌بایستی از بیم حمله و تاراج آنان خود را در پشت باروهای سنگی و حصار آبی محفوظ دارند. بنابراین برای فهم صحیح معنی و اصل و تبار این کلمه راه معقول و منطقی این است که جست‌وجو شود در زبان فارسی کسی را که دارای چنین حرفه و مقامی در کشتی بوده به چه نامی می‌نامیده‌اند و وقتی هم سخن از حرفه و مقام می‌شود باید در نظر داشت که چنین شخصی برخلاف آنچه در وهلهٔ اول از عبارت مرحوم قزوینی فهمیده می‌شود از عمله‌جات کشتی نبوده، بلکه کسی بوده که در کشتی صاحب امر و نهی و مورد تکریم و احترام همهٔ کارگران و کشتی‌نشینان بوده است. شعر بحتری هم همین را می‌رساند و در گفتهٔ طبری و ابن‌خردادبه و مقدسی هم این شخص یا همچون فرمانده کشتی‌های جنگی یاد شده یا رییس کشتی‌های بزرگ دریانوردی که در دریاهای دوردست سفر می‌کرده‌اند. و چون از این راه معقول و منطقی جست‌وجو شود به آسانی می‌توان دریافت که چنین شخصی را در زبان فارسی کشتیبان می‌نامیده‌اند و اشتیام هم همان کلمه است که کارگران عرب آن را به صورتی که شنیده و تلفظ

آن برای ایشان آسان بوده به‌کار برده‌اند و وقتی پس از مدت‌به زبان فصیح عربی درآمده و در شعر و نثر عربی به‌کار رفته شکلی همانند همین کلمه یا چیزی شبیه به آن داشته است.

و بدین‌ترتیب *اشتیام* هم در صف کلمات بسیاری قرار می‌گیرد که از اصطلاحات دریانوردی فارسی از زمان‌های دور به وسیلهٔ همین ملاحان و کارگران عرب در کشتی‌ها و بندرگاه‌ها به زبان عربی راه یافته است. با این تفاوت که برخی از آن‌ها مانند الرهنامج (= راهنامه) والانجر (= لنگر) و نواخذه (= جمع ناخدا) و دیادبه (= جمع دیده‌بان) و جرداب (= گرداب) والدستور (= دستور) و تبان (= تنبان شلوار کوتاهی که ملاحان می‌پوشیده‌اند) و بسیاری از کلمات دیگری که می‌توان در کتاب‌های لغت و کتاب هایی که درباره معربات از فارسی در قدیم و جدید تألیف شده یافت، آن اندازه تغییر شکل نیافته‌اند که نتوان آن‌را باز شناخت، ولی برخی دیگر مانند همین کلمهٔ *اشتیام* که نظایر آن هم کم نیست آن چنان دچار تحریف شده‌اند که راه‌یافتن به اصل آن‌ها دشوار است. علت همهٔ این‌ها هم این است که اعراب در استعمال کلمات خارجی پای‌بند قاعده و قانونی نبوده‌اند و هر کلمه را به همان گونه که شنیده‌اند با تغییری که تلفظ آن را برای ایشان آسان‌تر می‌ساخته به‌کار برده‌اند، بی‌آن‌که به شکل و هیئت آن در زبان اصلی توجه داشته باشند. و علمای نحو و لغت عربی هم که سعی کرده‌اند برای این‌گونه تغییرها ضوابطی استخراج کنند، و نخستین ایشان سیبویه، هر چند در این راه کوشش‌هایی کرده و ضوابطی هم برای تبدیل حروف و تغییر حرکات به دست داده‌اند، ولی آن ضوابط شمول کلی ندارند و برای مواردی از این قبیل که کلمه علاوه بر تعریب دچار تحریف هم شده باشد به هیچ وجه کارساز نیستند. ظاهراً تنها قانون عام و شاملی که دربارهٔ کلمات خارجی در زبان عربی بدان عمل شده و می‌شود و باید آن را پیوسته در نظر داشت همین عبارت معروف است که در شرح رضی (نحو، ۲۰) هم آمده و آن این است «اعجمی، فالعب به ماشئت». یعنی این کلمه غیر عربی است، هر طور دلت می‌خواهد با آن بازی کن.

مسایل امروز زبان‌های فارسی و عربی در پرتو کتاب سیبویه

آنچه از آن به مسایل امروز زبان‌های فارسی و عربی تعبیر می‌شود دشواری‌هایی است که این زبان‌ها در فراگیری و همگامی با دانش و فرهنگ امروز با آن روبه‌رو هستند، و ذکر کتاب سیبویه هم در این زمینه بدین سبب است که آن کتاب نخستین کتاب جامعی است که در دستور زبان عربی تألیف شده، و سیبویه هم در هنگامی دست به تألیف آن کتاب زده که زبان عربی کم و بیش در همین وضعی بوده که امروز زبان‌های فارسی و عربی با آن روبه رو هستند؛ یعنی با فرهنگها و زبان‌های دیگری سروکار یافته بوده که برای فراگیری آن‌ها به صورتی که در ارکان زبان رخنه‌ای پدید نیاید آمادگی قبلی نداشته. و هر چند آن کتاب در زبان عربی و برای زبان عربی تألیف شده ولی چون اصول و ضوابطی که در آن آمده از طبیعت زبان استخراج شده از این رو با طبیعت زبان فارسی هم قابل انطباق است و مراجعهٔ به آن پرتوی بر مسایل این زبان هم خواهد افکند.

تاریخ آشنایی ایرانیان و اعراب با نمودهای تمدن غرب و اثرپذیری از آن متفاوت است. عربی‌زبانان مصر و سوریه و لبنان خیلی زودتر از ایرانیان با این نمودها آشنا شدند. معمولا نخستین برخورد اعراب را با غربیان در حملهٔ ناپلئون

به مصر ــ که در آخرین سالهای قرن هیجدهم مسیحی صورت گرفت[1] ـ یا در نخستین مدرسه‌هایی می‌دانند که از سوی گروههای مذهبی مسیحی در لبنان تأسیس گردید، و تاریخ آن‌ها قدیم‌تر از حملهٔ ناپلئون است[2]. ولی این آشنایی‌های مقدماتی هر چند بی‌اثر نبود، به آن اندازه ژرف و گسترده هم نبود که در آگاهی مردم اثری آنی داشته باشد، یا در روش فکری آنان تغییری دهد. چنین اثری بعدها و به تدریج در زمینه‌های مختلف زندگی ایشان ظاهر گردید، و از آن جمله در زمینهٔ خط و زبان بود که از اواخر قرن نوزدهم کم‌کم مورد توجه قرار گرفت.

نخستین موضوعی که خاطر نویسندگان عربی‌زبان را در این زمینه به خود مشغول داشت نارسایی زبان عربی بود برای معادل واژه‌های خارجی که در رشته‌های مختلف علمی یا در زندگی روزانه برای فرآورده‌های صنعتی جدید به‌کار می‌رفت. این اشتغال خاطر هم در آغاز صرفاً جنبهٔ لغوی داشت و هنوز از جنبه‌های دیگر آن‌که بعدها مطرح گردید سخنی در میان نبود. بحث و گفت‌وگو بر سر این بود که آیا در این گونه موارد که برای واژه‌های خارجی نمی‌توان معادلی در زبان عربی یافت تعریب جائز است یا نه، یعنی این‌که آیا می‌توان همان واژهٔ بیگانه را به‌کار برد و آن را جزء واژه‌های عربی شمرد یا نه. و چنانکه معمول است آن‌ها که به آینده می‌نگریستند این کار را با شرایطی، نه تنها جایز بلکه واجب می‌شمردند، زیرا در غیر آن صورت زبان به انزوا کشیده می‌شد و از

۱. این مقاله از جلد دوم "هفتاد مقاله" (ارمغانی فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی) ص ۵۱۹ ــ ۵۲۶ نقل شده است.
آگاهی بیشتر را دربارهٔ این سفر جنگی ناپلئون و آثار فرهنگی آن در مقاله‌ای با عنوان «نخستین چاپخانه و روزنامه‌ها در مصر» به قلم صلاح‌الدین بستانی در مجلهٔ «الدراسات الادبیة» سال دوم، شمارهٔ دوم، ص ۱۶۵ ــ ۱۸۶، بیروت ۱۹۶۰ م، خواهید یافت.

۲. شرح این مدارس و تاریخ تأسیس و محل آن‌ها در مقاله‌ای با عنوان «ادبیات عربی معاصر در لبنان» به قلم دکتر جبرائیل جبور استاد ادبیات عربی در دانشگاه آمریکایی بیروت، در شمارهٔ اول سال اول "الدراسات الادبیة" ص ۶۹-۸۱، بیروت ۱۹۵۹ م. آمده است.

کاروان دانش و فرهنگ باز می‌ماند، و آن‌ها هم که در قید و بند سنتهای زبان بودند آن را نمی‌پذیرفتند، زیرا آن را باعث خلل در ارکان زبان و انحلال تدریجی آن می‌دانستند. بازار این جنگ و جدال در اوائل همین قرن در مصر به شدت گرم شد و در روزنامهٔ المؤید که یکی از روزنامه‌های معروف آن زمان و سلسله جنبان این بحث و جدل بود در سالهای ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۹ میلادی مقاله‌های بسیاری در این زمینه منتشر گردید، و بسیاری از ادیبان و نویسندگان در آن جدال قلمی شرکت کردند و چون سرانجام دریافتند که از نوشتن مقالات به نتیجه‌ای قطعی، که تکلیف نویسندگان و مترجمان را روشن کند، نخواهند رسید، بناگذاشتند که این بحث و جدل را در مجمعی از بزرگان علم و ادب ادامه دهند، و تصمیم نهایی آن مجمع مورد قبول همه باشد. و چنین هم شد و آن مجمع در دارالعلوم مصر که یکی از کانون‌های زبان و ادب عربی بود به صورت کنفرانس تشکیل گردید و سه جلسه ادامه یافت، و در آنجا موافقان و مخالفان هر یک سخنها گفتند و سرانجام در واپسین جلسهٔ آن که در بیستم فوریهٔ سال ۱۹۰۸ تشکیل گردید، این چند اصل پذیرفته شد:

۱ ــ برای بیان معنی یک واژهٔ بیگانه در زبان عربی نخست باید کوشید تا برای آن معادلی در زبان عربی یافت که تمام مفهوم آن واژه را به درستی برساند و بدین ترتیب آن را به عربی ترجمه کرد.

۲ ــ اگر این کار میسر نشد باید از اشتقاق بهره جست، بدین معنی که از یک ریشهٔ عربی نزدیک به آن معنی، هر چند با نوعی مسامحه و تجوز هم باشد، واژه‌ای ساخت و به جای آن نهاد.

۳ ــ و اگر این کار هم دشوار گردید آنگاه با رعایت ضوابطی که از قدیم در امر تعریب معمول بوده به تعریب آن واژه پرداخت و آن را عربی گردانید.

از آن بحث و جدلها ـ گذشته از مقالاتی که در روزنامهٔ المؤید و برخی نشریات آن زمان منتشر شد ـ کتابی خوب و مفید هم به نام «الاشتقاق والتعریب» به یادگار ماند که آن را عبدالقادر مغربی که خود یکی از نویسندگان مؤثر

روزنامهٔ المؤید و از طرفداران تعریب بود نوشت و در آن کوشید تا این مطلب را روشن سازد که تعریب هم مانند اشتقاق از قدیم یکی از راههای گسترش زبان عربی بوده و باید این راه همواره بر روی این زبان باز بماند[1].

این نخستین باری بود که نخستین مسأله‌ای که برای زبان عربی در برخورد با دانش و فرهنگ امروز پیش‌آمده بود در انجمنی از صاحب‌نظران به گفت‌وگو گذاشته می‌شد، و گرچه جز کلیاتی چند از آن نتیجه نشد، ولی این اندیشه را به وجود آورد که تصمیم‌گیری دربارهٔ مسایل اساسی زبان حتماً باید در مجمعی از عالمان و ادیبان و نویسندگان و آگاهان به مسایل فرهنگی و اجتماعی صورت گیرد. همین اندیشه هم مقدمه‌ای شد برای ایجاد مجمع‌های لغوی و فرهنگستان‌ها که سالها بعد و پس از جنگ جهانی اول به تدریج در کشورهای عربی صورت پذیرفت.

جنگ جهانی اول که به شکست امپراطوری عثمانی انجامید اثر سیاسی و اجتماعی و فرهنگی بزرگی در این منطقه و بخصوص در تمام سرزمینهایی که در قلمرو آن امپراطوری بود برجای گذاشت. شکست خلافت عثمانی شکست یک دولت نبود، انهدام یک نظام و متلاشی شدن یک جامعهٔ بزرگ و فروریختن مبانی و اصولی بود که قرن‌ها پایه و مایهٔ هستی آن جامعه به شمار می‌رفت. و به همین سبب نمی‌توان آن را در بررسی هیچ پدیده‌ای از تاریخ و فرهنگ معاصر این منطقه نادیده گرفت. ترکان عثمانی که بنیادگذاران آن امپراطوری بودند چهارصد سال (از ۱۵۱۸ یا ۱۵۱۷ تا ۱۹۱۸ میلادی) با عنوان خلافت اسلامی که آن را از خاندان عباسی به خاندان خود منتقل ساخته بودند بر همهٔ سرزمینهای اسلامی واقع در غرب ایران حکومت می‌کردند، و همهٔ مسلمانان سنی مذهب هم آن‌ها را به این سمت می‌شناختند، و با همین عنوان خلافت اسلامی و به گفتهٔ

---

۱. این کتاب نخستین بار در سال ۱۹۰۸ م. در مصر به چاپ رسید و در سال ۱۹۴۷ م. «انجمن تألیف و ترجمه و نشر» مصر آن را با افزوده‌های دیگری که مؤلف بر آن افزوده بود دوباره به چاپ رسانید.

خودشان برای حفظ مصالح مسلمانان و حدود و ثغور آنان که مورد تهدید و تجاوز دولتهای غیرمسلمان قرار گرفته بود با آن دولتها به جنگ پرداخته بودند، و به همین سبب هم انتظار داشتند که همهٔ مسلمانان در همه جای دنیا از آنان پشتیبانی نمایند. ولی پیش از آن‌که از دشمنان شکست بخورند دولت ایشان از درون و به دست همان اعراب مسلمان که به گمان خود برای حفظ مصالح ایشان می‌جنگیدند از هم پاشید.

ترکها از میان علتهای متعدد شکست خود در آن جنگ بیش از همه به قیام مسلحانهٔ عربها علیه خود که با تحریک دولت انگلیس و باکمک مالی و نظامی آن دولت و دولت فرانسه و به پشتیبانی از ایشان صورت گرفته بود تکیه می‌کنند. این رویداد عبرت‌انگیز و پندآموز به روایت ترکها بزرگترین خیانت عربها به اسلام و دولت اسلامی بوده که به تعبیر خود ایشان در گرماگرم جنگ با دشمنان اسلام از پشت به ایشان خنجر زده‌اند، و به روایت عربها بزرگترین انقلابی بوده که در تمام تاریخ خود برای بدست آوردن استقلال و آزادی خود بدان دست زده‌اند. نویسندگان عرب این قیام را آغاز دوران جدید و نهضت قومی خود می‌شمرند، و پیوسته با سرافرازی و سربلندی از آن یاد می‌کنند[1]. به هر حال به هرگونه که این رویداد تعبیر و تفسیر شود گذشته از آثار بزرگ سیاسی، آثار فرهنگی و اجتماعی بزرگتری از آن برجای ماند، که چهرهٔ منطقه را دگرگون ساخت.

جمهوری ترکیه که از میان خاکستر خلافت اسلامی عثمانی در سرزمین اصلی آن قد برافراشت چهره‌ای دیگر داشت. این جمهوری بر پایهٔ ملی ترکی بنیاد نهاده شد، نه بر پایهٔ دینی اسلامی، و نه حتی بر این پایه که اسلام دین رسمی آن باشد. ظاهراً ترکها که در جنگ جهانی از اسلام طرفی نبسته و از اعراب جز دشمنی ندیده بودند بر آن شدند که پیوندهای خود و فرهنگ خود را با اعراب و

---

۱. شرح این قیام و کمکهای مالی و نظامی انگلیس و فرانسه رابه آن در کتاب مفصل «الثورة العربیة الکبری» تألیف امین سعید که در سه جلد به چاپ رسیده خواهید یافت.

اسلام بگسلند یا سست کنند، و چهرهٔ دولت نوبنیاد خود را هر چه بیشتر از شرق به غرب بگردانند. از این رو، گذشته از تغییر خط خود از عربی به لاتین و پیراستن زبان خود از کلمات عربی و فارسی، تاریخ رسمی کشور خود را هم از هجری به میلادی برگرداندند و تغییرهای اجتماعی دیگری را هم از لحاظ پوشش ظاهری و دیگر آداب و رسوم خود پذیرفتند که همه می‌دانند و معروف است. ولی آنچه شاید به درستی معلوم نباشد این است که آیا همهٔ این دگرگونیها که به دست آتاتورک و یاران او از سران ارتش دولت عثمانی صورت گرفت واکنشی عجولانه و بازتاب خشم و کینه‌ای بوده که آن‌ها نسبت به اعراب، یاران عهدشکن خود، در دل داشتند، یا نتیجهٔ اندیشه و تأمل اهل فکر و تدبیر و دوراندیشان و صاحب‌نظران ایشان بوده که آن راه را برای پیشرفت دولت و ملت خود به مصلحت تشخیص داده بوده‌اند. به هر حال علت هر چه بوده در اثر این دگرگونی خط و زبان ترکی هم که یکی از زبان‌های مهم عالم اسلامی است راه دیگری در پیش گرفت که در این جا مورد بحث نیست.

عربها هم که جنگ و ستیز آن‌ها با خلافت اسلامی عثمانیان پایه و مایه‌ای از قومیت عربی داشت طبیعی بود که در دوران پس از جنگ هم همهٔ کارهای آن‌ها در همهٔ زمینه‌ها بر همین پایهٔ قومیت عربی استوار باشد نه اسلام[1] و چون با شکست روحی که پس از جنگ نصیب آنان شده بود، و دریافته بودند که از چالهٔ خلافت عثمانی به در آمده و به چاه استعمار غربی فرو افتاده و مورد معامله قرار گرفته‌اند، عناصر افراطی در همه جا قدرت بیشتری یافتند و به تدریج جای عناصر میانه‌رو را گرفتند، و در نتیجه قومیت عربی هم که در آغاز شکلی معتدل

---

۱ . تفصیلی از این ملت‌گرایی عربی و اثر آن در روابط ترکها و عربها و همچنین در رویدادهای سیاسی و فرهنگی این منطقه در کتاب:

Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism.

تألیف دکتر ز. ن. زین، استاد تاریخ در دانشگاه امریکایی بیروت آمده، و چکیدهٔ آن در دو مقاله با عنوان «پیدایش افکار ملی در خاور نزدیک و اثر آن در روابط ترک و عرب» در سال سوم "الدراسات الادبیة"، ص ۳۱-۶۱ و ص ۱۸۵-۲۱۰ چاپ شده است.

داشت و محدود به همان حدود عربی می‌شد کم‌کم راه افراط در پیش گرفت و رفته‌رفته از حد طبیعی خود خارج شده و به تعریب اسلام و فرهنگ اسلامی انجامید و کار تعصب در این امر حتی به تحریف تاریخ و تغییر نامهای جغرافیایی نیز کشیده شد[۱] که این هم خود داستانی مفصل دارد که جای ذکر آن اینجا نیست.

به هر حال دولتهای مختلفی که پس از جنگ در سرزمینهای عربی تشکیل شدند و به تدریج استقلال یافتند، همه براساس ملی عربی بنیاد گذارده شدند نه براساس دینی اسلامی، و به همین سبب هم در نام رسمی آن دولتها تا جایی که میسر بود، عنوان عربی هم گنجانده شد و در هیچ یک عنوان اسلامی ذکر نگردید، حتی در نام کشور پادشاهی عربستان که بر دو مرکز اصلی اسلام یعنی مکه و مدینه فرمان می‌راند. چه عنوان رسمی این کشور «المملكة العربية السعوديه» است نه المملكة الاسلامية السعودية. و چون جمال عبدالناصر در بحبوحهٔ قومیت عربی به قصد جمع‌کردن همهٔ سرزمینهای عربی در زیر پرچم «جمهوری متحدهٔ عربی» نام تاریخی مصر و همچنین سوریه را که نخستین کشور عربی بود که به آن پیوسته بود از عنوان این دو سرزمین حذف کرد، و یکی را اقلیم جنوبی و دیگری را اقلیم شمالی آن جمهوری نامید، پس از این که آن اتحاد بهم خورد و دو کشور مصر و سوریه نام تاریخی خود را باز یافتند، عنوان «عربی» هم ضمیمه آن‌ها شد و نام یکی جمهوری عربی مصر و دیگر جمهوری عربی سوریه گردید.

غرض از اشاره به این مطالب که ظاهراً خارج از موضوع می‌نماید بیان این نکته است که برای درک صحیح همهٔ مسایل مربوط به اعراب در عصر حاضر، چه مسأله خط و زبان که در اینجا مورد گفت‌وگو است و چه مسایل دیگر فرهنگی یا اجتماعی و سیاسی، توجه به این امر ضروری است که مهمترین عامل حاکم بر جوامع مختلف عربی همین قومیت و ملت‌گرایی تا حدی تعصب‌آمیز

۱. و از آن جمله تغییر نام خلیج فارس به خلیج عربی (!).

عربی است. و همهٔ آن مسایل هم باید از خلال همین عامل مورد مطالعه قرار گیرد.

نخستین فرهنگستان عربی در سال ۱۹۱۸ میلادی به نام «المجمع العلمی العربی» در دمشق بنیان گرفت، و سالها پس از آن در مصر هم در پادشاهی فؤاد اول فرهنگستانی به نام «مجمع فؤاد الاول للغة العربیة» تأسیس یافت[1]، و سالها پس از آن در عراق هم در زمان نیابت سلطنت عبدالاله در سال ۱۹۴۷ میلادی فرهنگستانی به نام «المجمع العلمی العراقی» دائر گردید، و حفظ سلامت زبان عربی و آماده ساختن آن برای فراگرفتن دانش و فرهنگ امروز در سرلوحهٔ هدفهای همهٔ آن‌ها قرار گرفت. و از همان آغاز تأسیس هم ضمن کارهای دیگر به وضع لغات و اصطلاحاتی در برابر برخی کلمات خارجی پرداختند که گرچه برخی از آن‌ها پذیرش عمومی نیافت ولی به هر حال وجود این فرهنگستان‌ها که بی‌وقفه به کار پرداختند و کمکهایی که از سوی دولتها به آن‌ها می‌شد و مجله‌ها و نشریه‌های متعددی که در زمینه‌های لغوی و ادبی و تاریخی به وسیلهٔ آن‌ها انتشار می‌یافت راه را برای پیشرفت و گسترش زبان عربی و پیش‌برد تحقیقات در آن زبان و از میان برداشتن برخی دشواری‌های آن تا حدی هموار ساخت. هر چند هنوز تا رسیدن به هدف اصلی دشواری‌های فراوان در پیش دارد.

با تأسیس بیشتر مدارس خارجی در برخی کشورهای عربی مانند لبنان و سوریه و مصر و عمومیت‌یافتن تدریس زبان‌های خارجی در مدارس محلی مشکل دیگری در زبان عربی نمودار گردید که توجه دوراندیشان را به خود معطوف ساخت، و آن‌ها را به چاره‌جویی واداشت. این مشکل از این جا برمی‌خاست که زبان‌های خارجی که در آن مدارس تدریس می‌شدند نسبت به زبان عربی ــ و مراد از آن زبان عربی فصیح است که خود اعراب هم می‌بایستی آن را به تعلم بیاموزند ــ هم ساده‌تر و از لحاظ وسایل تعلیم مجهزتر

---

۱ . دربارهٔ این مجمع به مقالهٔ اگوست فیشر خاورشناس آلمانی در کتاب نویسندهٔ این گفتار به نام «درس اللغة والادب» انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱ "چاپ دوم" ص ۱۷۵ مراجعه شود.

بودند، و هم کتابهای آن‌ها از لحاظ مطالب متناسب‌تر با زندگی و ذوق جوانان بود، و بدین‌سبب دانش‌آموزان و دانشجویان به آموختن آن‌ها بیشتر از زبان عربی رغبت نشان می‌دادند. و به همین سبب هم آن‌ها را زودتر و بهتر می‌آموختند. بهتر است این مشکل را از زبان یکی از اعضاء فرهنگستان دمشق بشنویم:

«این زبان که برخی آن را علت‌العلل و درد بی‌درمان عقب‌افتادگی ما می‌دانند، و برخی دیگر آن را پیوند جامعهٔ ما و رابطهٔ ملی ما و ستون اصلی میهن ما و محوری می‌دانند که هم‌فکری و هم‌دلی و پیوند قومی ما به آن وابسته است، یعنی این زبان عربی فصیح، به اندازه‌ای از لحاظ الفاظ و مرادفات و تعابیر و اصول و فروع با دشواری دست به‌گریبان و در مصاف زبان‌های خارجی ناتوان است که جوانان ما زبان خارجی را در ظرف سه سال آن چنان یاد می‌گیرند که می‌توانند آن را بی‌غلط بخوانند و بنویسند و با آن حرف بزنند، ولی این زبان عربی را گاه متعلمان دهها سال صرف آموختن آن می‌کنند و باز هم در خواندن و نوشتن و حرف زدن با آن از لغزش در امان نمی‌مانند، و جز کسانی که دارای موهبتی استثنایی باشند کسی نمی‌تواند خطابه‌ای صحیح و بی‌لغزش بدین زبان ایراد کند. ولی هر چه باشد این زبان زبان ما است که اگر از آن غافل بمانیم آن را از دست می‌دهیم و با از دست دادن آن خود و شخصیت خود را به عنوان یک ملت از دست خواهیم داد. بنابراین بر ما فرض است که در حفظ آن بکوشیم و آن را از این دشواری‌ها برهانیم و من از آن بیم دارم که اگر دیر به خود آییم فردا نه زبانی داشته باشیم و نه ملیتی و نه وطنی»[۱].

چندین سال بعد همین ندای اصلاح‌طلبانه در قواعد دستوری و بلاغی زبان عربی با دامنه‌ای گسترده‌تر از مصر و از زبان یکی از استادان معروف آن دیار یعنی دکتر طه حسین شنیده می‌شد. طه حسین گذشته از دشواری‌هایی که تا آن

۱. شیخ ابراهیم المنذر در «کتاب المنذر الی المجمع العلمی العربی فی دمشق»، چاپ سوم، مطبعة الاجتهاد، بیروت، ۱۹۲۷ م. ص ۹۵.

زمان در زبان عربی مطرح می‌بود، یعنی نارسایی آن از لحاظ اصطلاحات جدید، برای مفاهیم دانش و فرهنگ نو، و دشواری قواعد دستوری و بلاغی آن، مشکل دیگری را مطرح ساخت که تا آن زمان بدان صورت مطرح نبود و آن مشکل خط عربی بود که به گفتهٔ وی اگر در صدد اصلاح آن برنیایند روزی مردم عربی‌زبان هم ناچار خواهند شد که از همان راهی بروند که ترکها رفتند. او کمی بیش از نیم قرن پیش در کتاب «مستقبل الثقافة فی مصر» (آینده فرهنگ در مصر) نوشت:

«من تنها اصلاح صرف و نحو و علوم بلاغت را کافی نمی‌دانم، بلکه در زبان عربی اصلاحی ریشه‌دارتر از این را خواهانم، اصلاحی که شامل خواندن و نوشتن، یعنی خطی که با آن می‌نویسیم و می‌خوانیم نیز بشود... می‌خواهم خطی داشته باشیم که صورت راست و دقیق سخن باشد و آن را بدان گونه که گفته می‌شود نشان دهد، نه این که تنها بخشی از آن را در خود منعکس سازد، یعنی نیمی از آن را بنمایاند و نیم دیگر را نادیده بگیرد. من می‌خواهم که خط عربی، هم تمام حروف و حرکات را به طور کامل و شامل نشان دهد، و هم این که آسانی و سادگی و سرعت در یادگرفتن آن و صرفه‌جویی در وقت و مال و زحمت در آن رعایت شده باشد... این اصلاح اگر انجام یابد ــ و حتماً باید این کار بشود ــ مانع از آن خواهد شد که ما هم به همان اقدامی که ترکها بدان دست زدند و اکنون بسیاری از مردم طالب آن شده‌اند ناچار شویم. یعنی این که یک باره همهٔ این دشواری‌ها را کنار بگذاریم و خط عربی خود را به خط لاتینی تبدیل کنیم».

در آن تاریخ که دکتر طه حسین آن مطالب را نوشت و منتشر ساخت و اکنون کمی بیش از نیم قرن از آن می‌گذرد، این نظر تا حدی انقلابی و طه حسین هم مردی سنت‌شکن شناخته می‌شد، ولی بعدها که در اثر رواج روزافزون دانش و فرهنگ غرب در مصر کسانی که می‌خواستند نه تنها به علم و تکنولوژی غرب بلکه حتی به ادبیات و فلسفه هم در چهره‌ای زنده‌تر و زاینده‌تر دست یابند ناچار

بودند که آن‌ها را در همان زبان اصلی بیاموزند، و دانشگاهها هم ترجیح دادند که برخی از رشته‌های علمی و فنی را در همان زبان اصلی تدریس کنند، و بدین ترتیب به تدریج دامن زبان عربی از حریم علوم برچیده می‌شد، اصلاح‌طلبان بی‌شکیب که می‌دیدند استادان زبان و ادب کار مهمی برای آمادگی زبان عربی انجام نداده‌اند همین دکتر طه حسین و هم‌طرازان او، یعنی اعضای فرهنگستان مصر را سنت‌گرا و مانع پیشرفت زبان عربی و همگامی آن با دانش و فرهنگ روز خواندند. و حتی یکی از نویسندگان معروف مصر در این زمینه مقاله‌ای با ذکر شواهدی زنده نوشت که چون درخور تامل است قسمتی از آن در این جا نقل می‌شود.

این نوشته از احسان عبدالقدوس نویسندهٔ معروف مصری و تاریخ آن نوامبر ۱۹۵۴ یعنی نزدیک به بیست سال پس از نوشتهٔ دکتر طه حسین است، وی در این باره چنین نوشت:

«در هفتهٔ گذشته خبر نامزدی مونس حسین با دوشیزه لولت (لیلی) علائلی اعلام شد. مونس فرزند بزرگترین رکن نثر عربی، دکتر طه حسین، و لیلی هم نوهٔ بزرگترین رکن شعر عربی احمد شوقی است. یعنی اینکه این زناشویی زبان عربی را از دو سو، هم نثر و هم نظم، در یک خانواده جمع کرده است. حالا ببینیم واقعاً سرنوشت زبان عربی در این خانوادهٔ جوان و خوشبخت چیست؟ مونس خیلی کم به زبان عربی و غالباً به زبان فرانسه حرف می‌زند و همهٔ کارهای ادبی او هم، چه کتابها و چه مقاله‌ها و گفتارهایش، به زبان فرانسه است، و آشنایی او با بالزاک و موپاسان و پل سارتر (نویسندگان فرانسه) بیشتر از آشنایی او با نجیب محفوظ و توفیق الحکیم و یوسف الشارونی (نویسندگان عربی) است. لیلی هم زبان عربی را به همان اندازه می‌داند که من زبان ایتالیایی را (یعنی فقط چند کلمه)، و کتابهای عربی را به همان اندازه می‌خواند که من کتابهای دکتر عبدالرحمن بدوی را (یعنی هیچ). این حقیقتی است که می‌خواهم آنرا در برابر دیدگان دکتر طه حسین بگذارم، نه برای سرزنش او، بلکه برای این‌که به آن

اعتراف کند. این حقیقتی است که مصداق آن نه تنها مونس و لیلی، بلکه یک نسل کامل از درس‌خوانده‌های ما هستند، و حتی من دو فرزند خود را هم استثنا نمی‌کنم، چه با وجود آنکه من زبان فرانسه را با همان توجه و اهتمامی به آن‌ها می‌آموزم که زبان عربی را، با وجود این آن‌ها امروز زبان فرانسه را بهتر از عربی می‌خوانند و می‌نویسند. چرا دکتر طه حسین نتوانست زبان عربی را حتی در خانهٔ خودش از گزند مصون دارد؟ و چرا من نمی‌توانم ذوق آموختن عربی را در فرزندانم بیدار کنم و گوششان را با آهنگ ابوالاسود دؤلی آشنا سازم همچنانکه با آهنگ زبان فرانسه آشنا ساختم؟ حیرت و درماندگی در این امر مرا وادار می‌کند که کار آن‌ها را به خدا واگذارم.

چرا؟ برای اینکه بزرگان زبان و ادبیات عربی و از آن جمله طه حسین نمی‌خواهند که حق تحول و تکامل را برای زبان عربی بشناسند، و گوش خود را با صدای پای زمان که در مسیر خود تعالیم و قواعد آن‌ها را خُرد می‌کند و پیش می‌رود آشنا سازند، و نمی‌خواهند به این حقیقت اعتراف کنند که زبان عربی در دست آن‌ها سنگین و پیچیده و دشوار شده، و به صورتی درآمده که نسل آزاد کنونی که در فضای آهنگهای فرانسه و انگلیسی سیر می‌کند آنرا مناسب ذوق خود نمی‌یابد. این نسلی که گوشش را آهنگهای «تانگو» و «والس» و «سامبا» پر کرده، دیگر نمی‌تواند آهنگهای «بشارف» و «تقاسیم رصد» را بفهمد. باید کاری کنیم، باید این مجسمه‌های مومی را که بر کرسیهای فرهنگستان تکیه زده‌اند به جنبش درآوریم تا کاری کنند، با زمان و تحولات پیش روند، و دستور تازه‌ای ساده و روان برای این زبان وضع کنند، و روشهای جدیدی برای تدریس آن بیابند، و زبان عربی را از این بی‌سامانی نجات دهند"[۱].

پس از این تاریخ و پیرو همین نظریه‌های اصلاحی یا انقلابی یکی از ادیبان لبنانی هم به نام «یوسف السودا» که چندی هم وزیر فرهنگ لبنان بود، کتابی در زمینهٔ اصلاح صرف و نحو عربی به نام «الاحرفیة» منتشر ساخت که در

۱ - مجلهٔ روزالیوسف، چاپ قاهره، نوامبر ۱۹۵۴ م.

آن به منظور رفع دشواری‌های آن‌ها کوشیده بود قواعد صرف و نحو عربی را براساس گرامر فرانسه تدوین و خلاصه کند و این کار را هم از نام کتاب «الاحرفية» شروع کرده که به نظر وی ترجمه گرامر است، چه گرامر از «گراما»ی یونانی گرفته شده که به معنی حرف است و احرفية را از آن مشتق ساخته و به جای صرف و نحو هر دو به کار گرفته است.

در زمینهٔ اصلاح یا تغییر خط عربی همه جا مقاله‌ها و رساله‌های بی‌شماری نوشته و منتشر گردیده که آن خود موضوعی است جداگانه[1].

تا این جا سخن از زبان عربی و دشواری‌های آن در همگامی با دانش و فرهنگ امروز و راههایی بود که آگاهان و صاحب‌نظران آن زبان برای رفع آن دشواری‌ها پیموده و می‌پیمایند.

اما زبان فارسی:

کمی بیش از نیم قرن پیش مرحوم محمدعلی فروغی نخست‌وزیر وقت که خود یکی از پایه گذاران فرهنگستان ایران بود، در پیامی به آن فرهنگستان که هنوز در آغاز کار خود بود[2] چنین نوشت:

«زبان فارسی چنانکه از گذشتگان به ما رسیده عیبی دارد و نقصی، و از آن رو که ما باید آن را به آیندگان باز بگذاریم خطرهایی در پیش دارد... رفع عیب و نقص گذشته یک اندازه ممکن است، ولی شاید تماماً مقدور نشود، اما جلوگیری از خطرهای آینده کاملاً در توانایی ما هست، به شرط آنکه بخواهیم و بدانیم چه باید کرد».

مرحوم فروغی این عیب و نقص را چنین توضیح داد:

---

۱. تفصیل این مطالب را در مقالهٔ نویسندهٔ این گفتار با عنوان «نویسندگان اصلاح‌طلب و داستان خط و زبان عربی» در «الدراسات الادبية»، سال ۱، شمارهٔ ۴ خواهید یافت.

۲. فرهنگستان ایران در خرداد ۱۳۱۴ خورشید گشایش یافت، و اساسنامهٔ آن در نخستین شمارهٔ «نامهٔ فرهنگستان» به چاپ رسید و نامهٔ مرحوم فروغی در آذرماه ۱۳۱۵ به فرهنگستان نوشته شد و در فروردین ۱۳۱۶ با عنوان «پیام به فرهنگستان» انتشار یافت.

«عیب زبان فارسی آمیختگی آن به عربی است و نقص آن اینکه از جهت اصطلاحات فقیر است.. اگر در گذشته این عیب در زبان ما پیدا شده که آمیخته به عربی گردیده است، در آینده این خطر در پیش است که عیبش بیش شود به اینکه آمیخته به زبان‌های بیگانهٔ دیگر گردد... از این دو خطر بزرگتر تصرفاتی است که این روزها همه کس در زبان فارسی به قصد رفع عیب و نقص آن می‌کند که به زودی فارسی را ضایع و باطل می‌کند...».

«به عقیدهٔ من (سخن از فروغی است) امروز ایرانی، به واسطهٔ اینکه در گذشته فکرش همواره مشغول به عربی بوده و اکنون به زبان‌های اروپایی گرفتار و در آن مستغرق گردیده است، با زبان فارسی بیگانه است و قوه تصرف و لغت‌سازی ندارد. اگر با عربی آشنا باشد ذهنش در لغت‌سازی همواره متوجه به الفاظ عربی است و اگر با عربی هم آشنا نباشد گرفتار تعبیرات اروپایی است».

گرچه این نخستین باری بود که موضوعی به نام عیب و نقص زبان فارسی و خطری که آن را در آینده تهدید می‌کند برای چاره‌اندیشی در مجمعی رسمی که بیشتر برای همین منظور تأسیس شده بود مطرح می‌گردید، ولی نخستین باری نبود که موضوعهایی به همین نام یا به نامهای دیگر اندیشهٔ صاحب‌نظرانی را که به آیندهٔ زبان فارسی می‌اندیشیدند به خود مشغول می‌داشت و نخستین باری هم نبود که گامی هر چند کوتاه و نارسا در این راه برداشته می‌شد.[1]

چنانکه ملاحظه می‌شود در این نوشته مسألهٔ اساسی زبان فارسی همان‌هایی است که با مقایسه با مسایل زبان عربی در محدودهٔ تعریب و اشتقاق قرار می‌گیرد، و در آن از مسایل دیگری که به عنوان دشواری‌های زبان عربی ذکر شد اثری نیست. علت آن این است که چنان دشواری‌هایی با اصلا در زبان فارسی وجود ندارد، مانند دشواری‌های دستوری که اگر هم برخی نابسامانیها در آن هست آن هم برخاسته از زبان فارسی نیست، بلکه محصول همان آمیختگی

۱. شرح این انجمنها و کارهای آن‌ها در مقالهٔ مرحوم دکتر عیسی صدیق در مقدمهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا ص ۱۰۴-۱۰۶ آمده است.

زبان و جزیی از همان مسأله اساسی است که در این نوشته عنوان شده، و با اگر هم‌چنان دشواری‌هایی وجود داشته باشد مانند دشواری خط که در فارسی بیشتر از عربی است، شاید صاحب‌نظران این را به صلاح زبان و ادب فارسی و سابقهٔ ممتد ایرانیان در فرهنگ اسلامی نمی‌دانسته‌اند که چنان مسأله‌ای در فرهنگستان ایران مطرح شود.

بنابراین آنچه در این جا مورد سنجش قرار می‌گیرد همان مسأله مشترک بین فارسی و عربی، یعنی روش معاملهٔ آن‌ها با واژه‌های بیگانه واهلی کردن آن‌ها و همچنین طرز استفادهٔ هر یک از این دو زبان از نیروهای درونی خود به منظور ساختن واژه‌های نو برای چیزها یا معنی‌های نو است.

نخستین مطلبی که در این جا باید به آن اشاره شود این است که آنچه در عربی در این زمینه به عنوان مسأله یا مشکل مطرح می‌شود، در واقع یک مشکل بنیادی نیست زیرا از دوران قدیم و از همان زمان که اصول صرف و نحو و لغت عربی استخراج و تدوین گردید اصول تعریب و اشتقاق هم به همان ترتیب استخراج و تدوین شده و در هیچ دورانی هم در آن اصول خللی وارد نشده و به همین سبب راه آن پیوسته روشن بوده و هنوز هم روشن است. و اگر اختلافی در این زمینه بین صاحب‌نظران عرب مشاهده می‌شود نه در اصول، بلکه در روش استفاده و مقدار استفاده از آن اصول است تا حدی که در ساختمان اصلی زبان خللی وارد نیاید.

ولی در زبان فارسی وضع بدین‌گونه نیست. در این زبان به سبب این که کلمات بیگانه خارج از هر ضابطه و اصولی در آن به‌کار رفته، و مرز زبان و قواعد آن را درهم شکسته، این امر یک مشکل اساسی است که بسیاری از مسایل دیگر هم از آن سرچشمه می‌گیرد. این فرق فاحش بین این دو زبان را در پذیرش واژه‌های بیگانه می‌توان از خلال کتاب سیبویه و ضوابطی که او برای تعریب استخراج کرده و بر زبان فارسی هم قابل انطباق است بهتر و روشن‌تر دید، همچنان که می‌توان از روش سیبویه در تدوین قواعد عربی برای تدوین یک

دستور جامع و مانع زبان فارسی که هنوز این زبان فاقد آن است الهام گرفت. و از این جا است که پای سیبویه هم در حل مسایل زبان فارسی به میان می‌آید و شناخت او و آگاهی از روش کار او در برخورد با آن مسایل ارج و اهمیت بیشتری می‌یابد.

سیبویه از مردم فارس بود، در بیضاء زاده شد و در بصره، که از قرن اول هجری و روزگار حسن بصری مرکزی برای علمای ایرانی شده بود، به درس و بحث و تحقیق دربارهٔ قواعد زبان عربی می‌پرداخت و در شیراز بدرود زندگی گفت و قبرش در آنجا است. وی از رجال قرن دوم هجری و هم روزگار با یحیی برمکی و مانند بسیاری از دانشمندان هم‌روزگار خود از حمایت وی و فرزندانش برخوردار می‌بود. او نخستین کسی بود که قواعد زبان عربی را در کتابی مدون، ساخت. کتابی که از همان زمان تألیف آن چنان نام و آوازه‌ای یافت که نام «کتاب» اسم خاص آن گردید و از همان زمان و در همهٔ دوره‌ها همچنان مهمترین مرجع و مستند علمای عربیت بوده و هنوز هم در صدر مراجع قابل استناد قرار دارد[1].

وی در هنگامی دست به استخراج و تدوین قواعد زبان عربی زد که آن زبان چنان که در آغاز همین گفتار گذشت در وضعی همانند همین وضعی بود که امروز زبان‌های فارسی و عربی با آن روبه رو هستند، یعنی با فرهنگ‌ها و زبان‌های دیگری سر و کار یافته بود که به ناچار از آن‌ها اثر می‌پذیرفت، و در اثر کثرت واردات لفظی و معنوی و مدون نبودن قواعد و ضوابط آن بیم آن می‌رفت که از اصل خود دور افتد و خللی در ارکان آن راه یابد. سیبویه با تدوین قواعد و اصول این زبان و از آن جمله ضوابط تعریب، یعنی عربی ساختن کلمات بیگانه، مرزهای زبان عربی را به صورت حصاری محکم و استوار درآورد که

۱ . ابن‌ندیم در این باره نوشته است: «او (= سیبویه) کتابی تألیف کرد که پیش از او کسی مانند آن را نیاورده بود و پس از او هم کسی بدان نرسید (فهرست، ص ۵۱ ـ ۵۲). هم‌چنین نگاه کنید به وفیات، ج ۳، ص ۱۳۳ ـ ۱۳۵.

زبان‌ها و فرهنگهای مختلف نه تنها نتوانستند در آن رخنه‌ای ایجاد کنند، بلکه لغات بیگانه هنگامی می‌توانستند از آن حصار بگذرند و در قلمرو زبان عربی درآیند که از گذشتهٔ خود بریده و به زیّ عربی درآمده و خود یکی از عوامل رشد و گسترش لفظی و معنوی آن شده باشند.

نیازی به گفتن نیست که سیبویه واضع قواعد و ضوابط زبان عربی نبود، بلکه او تدوین کنندهٔ ضوابطی بود که از طبیعت زبان یعنی از گفتهٔ عربی‌زبانانی که ملکهٔ این زبان را داشتند و زبان آن‌ها سالم و دست نخورده بود استخراج شده بود. و اهمیت و اعتبار کتاب سیبویه هم از همین امر سرچشمه می‌گیرد که همهٔ مطالب آن ریشه در گفتار اهل زبان دارد.

وی به آن اندازه به اصالت گفتار اهل زبان معتقد و پای‌بند بود که وقتی در مناظره‌ای که در مجلس یحیی برمکی در بغداد میان او و کسائی -[1] که او هم یکی از دانشمندان بنام عربیت و رئیس مدرسهٔ نحوی کوفه بود - اتفاق افتاد و در مسأله‌ای میان آن دو اختلاف نظر پدید آمد، وقتی که یحیی به آن‌ها گفت که "شما هر یک سرآمد علمای شهر خود هستید. کیست که بتواند میان شما داوری کند؟"، سیبویه به جای اینکه داوری را به علمای دیگر زمان خود - که کم هم نبودند - واگذارد، گفت از این عربهای بادیه‌نشین که در جلو خانهٔ وزیر هستند بپرسید، و چنین هم کردند: نوشته‌اند که به آن عربها پیش از آنکه آن‌ها را به مجلس وزیر بیاورند رشوه‌ای داده بودند تا گفتهٔ کسائی را که مقام و منزلتی در دستگاه خلافت داشت، صحیح بشمرند و آن‌ها نیز چنین گفتند، و اصرار سیبویه هم به این که آن‌ها را وادارند تا آنچه را صحیح می‌شمردند به زبان بیاورند گوش

---

۱ . کسائی هم از دانشمندان ایرانی‌تبار و از جملهٔ هفت قاری معروف قرآن بود، در کوفه زاده شد و در ری در روستایی که نام آن را رنبویه نوشته‌اند در سال ۱۷۹ هجری درگذشت. وی در بغداد در دستگاه خلافت هارون‌رشید می‌زیست و آموزگار دو پسر خلیفه امین و مأمون بود. بعضیها پیروزی او را بر سیبویه در مناظره‌ای که بین آن‌ها روی داد به علت همین مقام و منزلت او دانسته‌اند. نام کامل او را «ابوالحسن علی‌بن حمزةبن عبداللّه‌بن بهمن‌بن فیروز نوشته‌اند». (فهرست، ص ۲۹ - ۳۰ و ص ۶۵ - ۶۶ و وفیات، ج ۳، ص ۴۵۷ و ۴۵۸).

شنوایی نیافت. سیبویه از آن روی می‌خواست که عربها گفتهٔ کسائی را تکرار کنند، چون می‌دانست آن گفته خلاف طبیعت زبان است و زبان آن‌ها به آن نمی‌گردد[1].

در میان علمای سلف، سیبویه نخستین کسی است که تعریب واژه‌های بیگانه را از دید سیر طبیعی زبان و رشد تدریجی آن نگریسته و نه تنها آن را مانند برخی لغت‌شناسان محافظه‌کار ناروا نشمرده، بلکه با استخراج و تدوین ضوابط آن، آن رابه صورت یکی از اصول زبان عربی درآورده و راهی راکه عملا در زبان عامهٔ عربی باز بوده از لحاظ علمی نیز در زبان عربی فصیح باز نگه داشته است.

این که سیبویه شواهدی راکه در باب تعریب به‌کار برده و شمار آن‌ها به حدود چهل می‌رسد، به استثنای اسم خاص از زبان فارسی گرفته، نه بدان سبب بوده که وی فارسی زبان بوده[2] و با این زبان آشنایی بیشتری داشته، بلکه بدین سبب بوده که در زمان وی و از مدت‌ها پیش از وی بزرگترین منبع واردات زبان عربی‌زبان فارسی بوده، و این هم بدان علت بوده که زبان عربی نخستین باری که با اسلام از مرز و بوم خود به در آمد و در سرزمینی دیگر با مردمی دیگر که زبان و فرهنگی دیگر داشتند برخورد نمود و از آن‌ها پذیرفت در ایران و با ایرانیان و زبان فارسی بود، و در همین جا هم بود که ایرانیان به مقتضای گرایش اسلامی خود به زبان عربی روی آوردند و به بحث و تحقیق دربارهٔ اصول و قواعد آن و

---

۱. این داستان را در بیشتر جاها نقل کرده‌اند و از آن جمله در کتاب مغنی‌اللبیب است که در آن گذشته از شرح داستان، قصیده‌ای هم که یکی از شاعران در این زمینه سروده و به مناسبت موضوع مناظره به نام «قصیده زنبوریه» معروف شده نقل گردیده است.

۲. ابن خلکان از گفتهٔ معاویةبن بکر که هم روزگار سیبویه بوده آورده که گفت من سیبویه را در جوانیش دیده بودم و سخنان و مناظره‌های او را در نحو می‌شنیدم. زبانش گیر داشت ولی بعد که در کتابش نگریستم قلمش را بلیغ‌تر از زبانش یافتم (وفیات، ج ۳، ص ۱۳۵) و از این گفته معلوم می‌شود که سیبویه هم مانند بیشتر کسانی که عربی‌زبان نبوده‌اند زبانش به عربی روان نبوده است.

تألیف و ترجمه در آن پرداختند، و در نتیجهٔ آن، زبان فارسی نخستین و مهمترین زبانی گردید که از آن اسامی و مفاهیم جدید به زبان عربی راه یافت.

عربها کلمات بیگانه را به هرگونه که آن‌ها را آسانتر و متناسبتر با زبان خود یافته‌اند به کار برده‌اند، بی‌آنکه خود را به ضابطه یا قاعده‌ای پای‌بند سازند یا همیشه و در همه جا یکسان عمل کنند. کار سیبویه هم در این زمینه بحث و جست‌وجو در زبان همان عربها بوده تا کیفیت عمل آن‌ها را با واژه‌های بیگانه باز نماید. وی آن‌چه را که به قول خودش مطرد، یعنی عمل به آن‌ها را در همه جا یکسان یافته، به صورت ضابطه‌ای درآورده و آنچه را هم که مطرد نیافته آن‌ها را هم به همان شکل سماعی ذکر کرده است. سیبویه این مسایل را در جاهای مختلف و به صورت‌های مختلف بیان کرده و از آن جمله در چهار باب مستقل که موضوع آن‌ها مربوط به تعریب و غالب شواهد آن‌ها هم از زبان فارسی، است بدین‌ترتیب آورده: یکی با عنوان «هذا باب الاسماء الاعجمية»[1] و دیگر با عنوان «هذا باب ماكان من الاعجمية على اربعة احرف و قد أعرب فكسرته على مفاعل»[2] و دیگر با عنوان «هذا باب ما أعرب من الاعجمية»[3] و دیگر با عنوان «هذا باب اطراد الابدال فی الفارسية»[4].

ضوابطی که سیبویه در این بابها در آنچه مربوط به زبان فارسی است ذکر کرده عبارتند از:

۱ـ تمام حرفهایی که در زبان فارسی هست و در زبان عربی نیست به حرفهایی بدل می‌شوند نزدیک به آنچه در عربی هست. مراد از این حرفها همان حرفهای اختصاصی فارسی است که معروف است، ولی سیبویه حرف دیگری را هم بر آن‌ها افزوده و آن هاء آخر واژه‌هایی همچون کوسه و موزه است که در عربی یا به «ج» و یا به «ق» بدل می‌شود. و در علت آن گوید چون این هاء در زبان فارسی در حالت وصل در کلام باقی نمی‌ماند و گاه به «ی» و گاه

---

۱. الکتاب ج ۲، ص ۱۹

۲. الکتاب ج ۲، ص ۲۰۱.

۳. الکتاب ج ۲، ص ۳۴۲.

۴. الکتاب ج ۲، ص ۳۴۲-۳۴۳.

به «ا» تبدیل می‌شود و چنین «ها»یی در زبان عربی وجود ندارد، از این رو این هم به منزلهٔ حرفی است که در عربی نیست. و بنابراین به حرفی که در عربی هست بدل می‌شود.

دربارهٔ این «هاء» آخر واژه‌های فارسی که معمولاً آن را «هاء غیرملفوظ» یا «هاء بیان حرکت» می‌نامند و نخستین بار سیبویه ضابطهٔ دستوری آن را بیان داشته، این توضیح باید اضافه شود که هر چند در رسم‌الخط کنونی فارسی هر دو مورد به صورت همزه‌ای بالای «ها» آخر نموده می‌شوند، ولی در زبان محاورهٔ امروز هم به همان گونه تلفظ می‌شوند که در زمان سیبویه، و مثلاً گفته می‌شود «موزه‌ی احمد» یا «احمد موزه‌ای» خرید[1].

۲ ــ در صورتی که واژه‌ای فارسی با همان هیأت و حرکات خودش هم وزنی در زبان عربی نداشته باشد، برای الحاق به عربی حرکات آن به صورتی تغییر می‌یابد که با یکی از وزن‌های عربی تطبیق کند، مانند ابریشم که در عربی ابریسم می‌شود تا بر وزن افعیعل یا افعیلل شود. ولی اگر به کلام عربی ملحق نشود، به همان حال خود باقی می‌ماند چون خراسان و مانندهای آن.

۳ ــ هر اسم فارسی که الف و لام عربی بپذیرد و در عربی به کار رود از واژه‌های عربی به شمار می‌آید. مثالهایی که سیبویه برای این‌گونه اسمها یاد کرده اینها هستند: اللجام (= لگام)، الدیباج (= دیبا)، الیرندج (= رنده، چرم سیاهی که با آن کفش سازند)، النیروز (= نوروز)، الفرند (= پرند)، الزنجبیل (= زنکبیل)، الارندج (= ارنده)، الیاسمین (= یاسمین)، السهریز (= شهریز، گونه‌ای خرما)، الآجر (= آجر). و گوید اینها عربی هستند و منصرف. ولی اگر الف و لام نپذیرند یعنی به همان‌گونه که در زبان اصلی معرفه بوده‌اند در عربی هم همچنان معرفه باقی بمانند، مثل هرمز و فیروز، هر چند در زبان عربی پذیرفته شده و به کار می‌روند ولی غیرمنصرف باقی می‌مانند و این نشانهٔ آن است که هنوز عربی کامل نشده‌اند و عجمه در آن‌ها هست.

---

۱ ـ الکتاب، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۴۳.

۴ ـ هر اسم فارسی که مرکب از چهار حرف یا بیشتر باشد و به عربی درآید و به «مفاعل» جمع بسته شود، به گفتهٔ خلیل (مراد خلیل‌بن احمد است) باید یک «ها» به آن افزوده شود، مثالهایی که در این مورد آورده اینها هستند: موزج (= موزه) و جمع آن موزاجه. صولج (= معرب و مخفف چوگان) و جمع آن صوالجه. کُرْبَج (= کلبه) و جمع آن کرابجه. طیلسان و جمع آن طیالسه. جَوْرَب (= جوراب) و جمع آن جَوارِبَه. کیلج (= کیله) و جمع آن کیالجه. ولی این را به عنوان یک ضابطهٔ مطرد نیاورده، چون گوید بدون هاء هم گاهی استعمال می‌شوند.

و همهٔ این مباحث و ضوابط تعریب در این امر خلاصه می‌شود که هر واژهٔ بیگانه ـ فارسی یا غیر فارسی ــ که در زبان عربی به کار رود و جزء کلمات عربی گردد پیوند آن با زبان اصلی به کلی گسسته می‌شود و از هر جهت چه از لحاظ حروف و حرکات و چه از لحاظ قواعد دستوری تابع زبان عربی می‌شود و به شکلی درمی‌آید که مقتضای طبیعت زبان و متناسب با لهجهٔ عربی باشد و آنچه در این میان مطرح نیست اصل و تبار و شکل آن در زبان اصلی است.

حال اگر در پرتو آنچه سیبویه در ضوابط تعریب و به ویژه عربی گردانیدن کلمات فارسی ذکر کرده و آنچه از روش وی در استخراج و تدوین قواعد زبان عربی به دست می‌آید، مسایل زبان فارسی را در این دو زمینه مورد مطالعه قرار دهیم به دو مطلب اصلی زیر می‌رسیم.

مطلب نخست این که ضوابط تعریب در کتاب سیبویه از آنجا که از زبان طبیعی و فطری مردم عربی‌زبان استخراج شده، ضوابطی است طبیعی که نه تنها بر زبان فارسی هم راست می‌آید، بلکه در فارسی ساده هم مورد عمل است. مراد از فارسی ساده در اینجا همین زبانی است که عامهٔ فارسی‌زبانان بدان حرف می‌زنند و آن را از راه طبیعی و فطری آن، یعنی از دامان مادر یاد می‌گیرند و به همین سبب هم قواعد طبیعی زبان بر آن حکمفرما است. و در برابر آن، فارسی ساخته و پرداخته‌ای است که آن را گذشته از راه طبیعی باید از راه درس و بحث هم

بیاموزند و مناسب‌ترین نامی که به آن داده شده همان است که مردم عادی به آن داده‌اند، یعنی لفظ قلم.

این که گفته شد ضوابط تعریب سیبویه در فارسی ساده هم مورد عمل است، بدین سبب است که:

۱ ــ در فارسی ساده هم وقتی واژه‌ای عربی پذیرفته می‌شود و به کار می‌رود اگر حرفی در آن باشد که در لهجهٔ فارسی نیست آن حرف به حرفی نزدیک به آن که در فارسی هست بدل می‌شود، و از این رو است که «ح» به «ه» و «ص و ث» به «س» و «ض و ظ و ذ» به «ز» و «ع» به م» و مانند اینها بدل می‌شوند. و اگر این حرفها به همانگونه که در فارسی تلفظ می‌شوند نوشته نمی‌شوند آن را باید به حساب لفظ قلم گذاشت.

۲ ــ در فارسی ساده هم وقتی واژه‌ای عربی به کار می‌رود با آن مانند یک واژهٔ فارسی رفتار می‌شود، و از هر نظر تابع دستور زبان فارسی یعنی همان ضابطهٔ طبیعی زبان می‌گردد. در این زبان هم پیوند این گونه واژه‌ها با زبان عربی از هم گسسته است. آن‌ها همچون یک واژهٔ فارسی علامت جمع می‌گیرند و همچون یک واژهٔ فارسی در ترکیب افعال و کلمات به کار می‌روند. این کار آن چنان ساده و طبیعی صورت می‌گیرد که گویی اصلا به فارسی نبودن آن‌ها توجهی نیست، و در واقع هم چنین است، چون بیشتر این مردم نمی‌دانند که این واژه‌ها فارسی نیستند مانند «فهمیدن» و «فهماندن» و «حرف زدن» و «قول دادن» و بسیاری مثالهای دیگر که به فراوانی می‌توان یافت.

۳ ــ مردم فارسی زبان هم تا وقتی که در مسیر طبیعی زبان قرار دارند و در اثر عوامل دیگر از آن منحرف نشده‌اند. زبانشان جز به آنچه مقتضای طبیعت زبان است نمی‌گردد. داستانی که در مناظرهٔ سیبویه و کسائی در کتابها آمده و اصرار سیبویه به این که عربها را وادارند تا عبارت کسائی را تکرار کنند، چون می‌دانست که زبان آن‌ها به آن عبارت نمی‌گردد، منحصر به زبان عربی و عربهای بادیه نیست. شما اگر همین فارسی‌زبانانی را هم که فارسی را به طبیعت خود

حرف می‌زنند وادارید که مثلا در این عبارت: «احمد دیروز حرفها زد و قولها داد، ولی به هیچ یک عمل نکرد» حرف و قول راکه دو کلمهٔ عربی هستند مانند کلمه‌های دیگر عربی که در لفظ قلم به آسانی به عربی جمع بسته می‌شوند آن‌ها را به جای جمع فارسی به عربی جمع ببندند و بگویند: «احمد دیروز حروف زد و اقوال داد» مسلماً این عبارت را آن چنان رکیک و ناهنجار خواهند یافت که آن را به زبان نخواهند آورد، چون زبانشان به آن نمی‌گردد. زیرا این حرف و قول در زبان آن‌ها هیچ پیوندی با اصل عربی آن‌ها ندارد، و به همین گونه است کلمهٔ «حروف» در اصطلاح مردمی که با چاپ و چاپخانه سر و کار دارند و «حروف‌چینی» و «حروف‌ریزی» زیاد به گوششان می‌خورد. «حرف» و «حروف» اگرچه در عربی هر دو یک کلمه‌اند و یکی جمع دیگری است ولی در زبان فارسی در این دو مورد دو کلمهٔ جداگانه هستند به دو معنی جداگانه، نه این جمع آن است، و نه آن مفرد این. به همین گونه است دیگر ضوابطی که به طبیعت زبان باز می‌گردد.

در این مرحله وضع دو زبان فارسی و عربی از لحاظ رعایت ضوابط طبیعی در پذیرش واژه‌های یک‌دیگر یکسان است. فرق فاحشی که در این زمینه بین آن دو پدید آمده از این جا سرچشمه گرفته که لفظ قلم فارسی در دست برخی نویسندگان و اهل قلم یا متظاهران به فضل و دانش خارج از این ضوابط طبیعی فارسی نه تنها با واژه‌های عربی بلکه با ضوابط صرف و اشتقاق آن هم آمیخته شده و در نتیجه پیوند آن با زبان اصلی سست گردیده و گاهی نیز گسسته است. ولی لفظ قلم عربی که همان زبان فصیح باشد پیوند خود را با زبان اصلی همچنان حفظ کرده و در به کارگیری واژه‌های فارسی هرگز گامی فراتر از همان ضوابط طبیعی زبان برنداشته و این هم زائیدهٔ وضع خاصی است که هر یک از این دو زبان در مراحل تاریخی که بر آن‌هاگذشته است با آن روبه رو بوده‌اند که خود داستانی مفصل دارد و اینجا مجال ذکر آن نیست.

از آنچه در این مطلب گذشت دو نتیجهٔ زیر به دست می‌آید:

یکی این‌که فارسی ساده و طبیعی که پیوندش با ریشهٔ اصلی همچنان محکم و استوار مانده، اگر هم مسایلی داشته باشد یا در اثر عواملی در آن بوجود آید، راه حل آن در خود زبان نهفته است. چون طبیعت زبان در سیر تکاملی خود پیوسته راه خود را هموار می‌سازد و تحول طبیعی و تاریخی زبان فارسی هم در همهٔ دوره‌ها و نشیب و فرازهایی که بر آن گذشته این امر را به خوبی نشان می‌دهد. دشواری‌هایی هم که در فارسی لفظ قلم هست و امروز آن‌ها را از مسایل این زبان می‌شمرند، همهٔ آن‌ها دشواری‌های ذاتی زبان نیست، بلکه غالب آن‌ها دشواری‌هایی است که بر آن عارض شده و ناشی از سست شدن پیوند آن با ریشهٔ اصلی و شکسته شدن مرزهای دستوری آن است. بنابراین مهمترین گامی که برای از میان بردن آن دشواری‌ها می‌توان برداشت سعی در محکم ساختن آن پیوند و استوار داشتن مرزهای دستوری آن از راه نزدیک ساختن آن به زبان سادهٔ طبیعی است.

و دیگر این‌که همهٔ واژه‌های بیگانه‌تبار، چه عربی و چه غیر عربی که در زبان عامهٔ فارسی‌زبانان پذیرفته شده و از هر لحاظ چه دستوری و چه غیردستوری تابع زبان فارسی گردیده و به اصطلاح به خورد زبان رفته‌اند، از واژه‌های فارسی شده به شمار می‌روند، و اگر در زبان فارسی به مقتضای طبیعت زبان و لهجهٔ فارسی‌زبانان یا به هر علت دیگر در شکل و هیأت آن واژه‌ها تغییری روی داده یا در معنی آن‌ها دگرگونی حاصل شده باشد، در زبان فارسی همان شکل و هیأت تغییریافته و همان معنی دگرگون‌شده اصل و ملاک عمل است نه هیأت و معنی آن‌ها در زبان اصلی. بنابراین بازگرداندن این گونه واژه‌ها در نوشته‌های فارسی به شکل و هیأت آن‌ها در زبان اصلی و نادیده گرفتن دگرگونیهایی که به اقتضای طبیعت زبان فارسی در آن‌ها روی داده کاری است ناروا و در حکم نقض قواعد زبان فارسی. درست مانند نویسنده یا گوینده‌ای که در زبان عربی کلمه‌ای را که از فارسی معرّب شده و به شکل و هیأت عربی درآمده برای این که نشان دهد که اصل و تبار آن کلمه را می‌شناسد آن را در

زبان عربی با همان صورت فارسی آن بگوید یا بنویسد. چنین کاری در آن زبان نه بر معرفت گوینده یا نویسنده به زبان فارسی، بلکه بر جهل وی به اصول و مبانی زبان عربی حمل خواهد شد. زبان فارسی هم از این قانون طبیعی خارج نیست.

مطلب دوم این که از روش سیبویه در تدوین قواعد عربی می‌توان برای تدوین یک دستور جامع و مانع فارسی بهرهٔ فراوان برد. توضیح این اجمال آن که: دانشمندان گذشتهٔ این سرزمین بیشتر توجهشان معطوف به صرف و نحو و اشتقاق عربی بوده و به زبان فارسی که آن را از راه طبیعی می‌آموخته‌اند. به همین علت یا به علتهای دیگر، توجهی نداشته‌اند تا به تدوین قواعد آن بپردازند. از این‌رو در عصر اخیر هم که تاریخ آن از یک صد سال پیش جلوتر نمی‌رود وقتی کسانی در صدد برآمدند که برای زبان فارسی در جنب صرف و نحو عربی قواعدی ترتیب دهند آن را از صرف و نحو عربی گرفتند، یا به صورت ترجمه گونه‌ای از آن و یا به تقلید از مباحث و تقسیم‌بندی‌های آن، و مسلم است که آنچه بدین ترتیب بوجود آمد چیزی نبود که بتوان نام دستور فارسی، بدان معنی که امروز از آن می‌فهمیم، بر آن نهاد. گرچه از آن به بعد با کتابهای دیگری که در این زمینه هم به وسیلهٔ استادانی سرشناس و هم به وسیلهٔ فاضلانی علاقه‌مند تألیف شد دستور فارسی به تدریج متناسب‌تر با زبان فارسی گردید و بسیاری از ضوابط و قواعد زبان فارسی را دربر گرفت، ولی به سبب آنکه راه روشنی که ریشه در اصل زبان داشته باشد و همهٔ مؤلفان مکلف به پیروی از آن باشند در میان نبود و هر مؤلفی یا برحسب ذوق و سلیقه و استنباط و زمینهٔ فرهنگی خود، یا به سبب اثرپذیری از دستور زبان‌های دیگر، روشی خاص برگزید، این کار از یک سو به آشفتگی و هرج و مرج در دستور زبان فارسی انجامید[1] که از کارآیی آن کاست، و از سوی دیگر مباحثی به دستور زبان فارسی راه یافت که نه

۱. شرح این آشفتگیها را در دو خطابهٔ استادان فقید جلال همایی و احمد بهمنیار، یکی با عنوان «دستور زبان فارسی» و دیگری با عنوان «املاء فارسی» که در فرهنگستان ایران ایراد کرده‌اند و در نامهٔ فرهنگستان، شماره‌های ۱-۴ چاپ شده، می‌توان یافت.

ریشه‌ای در زبان فارسی دارند و نه کاربردی در آن، و در نتیجه دستور زبان فارسی به جای آنکه افزاری کارساز برای رفع نیازمندی‌های کنونی زبان فارسی و وسیله‌ای برای گسترش آن باشد، به صورت مجموعه‌ای از اصطلاحات و تقسیمهای گاه به جا و گاه نابجا در آمد که نه مشکلی از این زبان می‌گشاید و نه کمکی به گسترش آن می‌کند.

به همین دلیل است که تدوین دستوری جامع و مانع که اصول و ضوابط آن صرفاً با استقراء و جست‌وجو در زبان عامهٔ فارسی‌زبانان به دست آمده باشد ضروری‌ترین گامی شمرده شده که برای استوارداشتن پایه‌های زبان و هموار ساختن راه گسترش آن باید برداشته شود. و آنچه از چنین دستوری با این کیفیت انتظار می‌رود این است که با دربرداشتن همهٔ قواعد اصلی و اساسی زبان و با شناساندن همهٔ نیروهای ذاتی و درونی آن، هم مرز واقعی و طبیعی زبان را مشخص سازد و آن را از مباحث خارجی که ریشه در زبان فارسی ندارند بپیراید، و هم استعدادهای نهفتهٔ زبان را برای باروری و گسترش آن به کار اندازد، و بدین‌ترتیب آن را برای بیان اندیشه‌های علمی و فرهنگ روز آماده سازد. این ضرورتی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت، زیرا تا زبان مردمی خود برای بیان اندیشه‌های علمی آماده نباشد علم را در میان آنان جز کالایی وارداتی نمی‌توان یافت و چنین علمی هم جز دنباله‌روی و واماندگی میوه‌ای به بار نخواهد آورد. برای این که مردمی از خردی تیزبین و اندیشه‌ای روشن و بارور و دانشی درخور روزگار خود برخوردار شوند باید دارای زبانی ساده و روشن و بارور و دانش‌پذیر باشند، و زبان فارسی هم برای این که بدین پایه از آمادگی برسد ناچار باید به خود بازگردد و از نیروی ذاتی و استعداد درونی خود مدد گیرد.

این نیروی ذاتی زبان را که در روزگارهای نامساعد گذشته شگفتیها از خود نشان داده به هیچ روی نباید دست کم گرفت، و اگر تاکنون چنانکه باید شناخته نشده یا برای آمادگی زبان از آن بهره‌برداری نشده این را باید به حساب

همان بی‌التفاتی‌هایی گذاشت که در گذشته نسبت به آن شده است. برای کشف همین نیرو و شناخت استعدادهای نهفتهٔ آن است که باید از نو در این زبان به کاوش و جست‌وجو پرداخت. این جاست که شیوهٔ کار سیبویه و دقت و موشکافی‌های او در زبان عربی و تطبیق آن با ویژگیهای زبان فارسی به عنوان الگو و راهنما به خاطر می‌گذرد. و این چون خود داستانی مفصل دارد مجالی دیگر می‌خواهد.

آیین‌های نوروز[1]
در پیچ و خم‌های تاریخ

نوروز، این عید کهن‌سال که گنجینه‌ای از سنّت‌های دل‌پذیر است تاریخی بس دراز و عبرت‌انگیز دارد. از روزگاران بسیار قدیم که تعیین تاریخ آن حتی از عهدهٔ تاریخ هم بیرون است تا امروز این عید با تمام سنتها و آداب و رسوم خود همچنان در فراز و نشیب تاریخ و از خلال حوادثی عظیم راه خود را باز کرده و دنیای افسانه‌ای قدیم را به عصر دانش امروز پیوسته است.

«این عید در طی تاریخ طولانی خود نه تنها در تاریخ ایران بلکه در تاریخ همهٔ ملت‌هایی هم که با فرهنگ ایرانی آشنا شده‌اند آثار بسیاری از خود به جای گذارده است، و آثاری که از آن در تاریخ و ادبیات عربی برجای مانده کم نیست. از نخستین دوره‌ای که دولت خلفا تشکیل شد نام «نوروز» هم پیوسته با آن قرین بود زیرا که این روز در همهٔ دوره‌های اسلامی همچنان آغاز سال خراجی و محور عملیات دیوان خراج باقی ماند. و در طی صدها سال که این عید به وسیلهٔ دبیران دیوان و وزیران ایرانی در دستگاه خلافت و مخصوصاً در دورهٔ عباسی با فرّ و شکوه خاص گرفته می‌شد، شعرا و نویسندگان عرب یا عربی‌زبان در تهنیت این عید چکامه‌ها سروده و سنّتهای آن را به طرق گوناگون ستوده و توصیف کرده‌اند. از این رو این عید، هم در تاریخ سیاسی و اجتماعی اعراب، و

---

۱. این مقاله از کتاب «قافله سالار سخن» یادنامهٔ دکتر پرویز ناتل خانلری از ص ۲۵۵-۲۷۲ چاپ تهران، ۱۳۷۰ هـ. ش. نقل شده است.

هم در تاریخ ادبیات زبان عربی اثر بارزی داشته است».

این مقدمه‌ای بود به فارسی بر مقاله‌ای به عربی با عنوان «*النیروز عبرالتاریخ و فی‌الادب العربی*» که در نوروز سال ۱۳۳۹ هجری خورشید ـ درست سی و یک سال پیش ـ برای نشر در مجلهٔ دو زبانی *الدراسات الادبیة* نشریهٔ کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان نوشته بودم، و در همان زمان هم در شمارهٔ یکم سال دوم آن مجله در بیروت منتشر گردید.

آنچه در این جا می‌آید نه ترجمهٔ آن مقاله و نه تکرار هیچ یک از مطالب آن است، بلکه ذکر برخی از آیینهای این عید است که از دیرباز در میان همهٔ مردمی که با این عید سر و کار داشته‌اند معمول بوده و دوره‌های مختلفی را به خود دیده ولی در همهٔ دوره‌ها یکسان نمانده است. بلکه به همان گونه که در بسیاری از دوره‌ها باعث شادی و نشاط، و نشانی از لطف و مهربانی بوده در برخی از دوره‌ها هم بعضی از آن‌ها باعث دردسر و مایهٔ رنج مردم شده است؛ و ذکر این آیینها هم در این جا نه به منظور وصف آن مراسم و سیر تاریخی آن‌ها بلکه برای توجه دادن به نکته‌ای است که توجه به آن از لحاظ تحقیق در تاریخ ایران و اسلام هر دو مفید به نظر می‌رسد، و آن پیوندی است که نوروز و آیینهای آن در دوران اسلامی با فراز و نشیبهای اندیشه و علم در جهان اسلام داشته است، بدین‌گونه که در دوره‌های شکوفایی علم و اندیشه، نوروز هم در جهان اسلام فر و شکوهی داشته و در دوره‌های دیگر چنان نبوده. و در آنچه هم به رابطهٔ آن با اسلام و احکام آن باز می‌گشته، در دوره‌هایی که سر و کار مسلمانان با کسانی بوده که چهرهٔ اسلام را در سرچشمه‌های اصلی آن صاف و بی‌غل و غش می‌دیده‌اند، و این دین را چنانکه در اصل بوده سَهل و سَمِح یعنی آسان‌گیر و پرگذشت می‌شناخته‌اند، نوروز و آیینهای آن هم همچنان روشن و بی‌غل و غش می‌نموده، ولی در دوره‌هایی که سر و کار مسلمانان یا طایفه‌ای از آن‌ها با کسانی می‌افتاده که خود در قید و بند مجادلات مذهبی و تعصبهای ناشی از آن گرفتار بوده، و اسلام را هم از خلال همان مجادلات و تعصب‌ها دینی

ستیزه‌جو و ناسازگار می‌شناخته‌اند، نوروز و آیینهای آن را هم گردی از همان تعصبها می‌پوشانده و چهرهٔ آن را کدر می‌ساخته است؛ و آن را هم پدیده‌ای ناسازگار با اسلام می‌پنداشته‌اند.

از این آیینها آنچه در این جا برای این منظور از آن‌ها سخن می‌رود، یکی هدیهٔ نوروزی است و دیگر تبریک و تهنیت این عید، و برای این که سابقهٔ این مراسم از پیش از دوران اسلامی هم تا حدی روشن باشد به برخی از آنچه راجع به آن دوران در منابع اسلامی انعکاس یافته نیز اشاره‌ای می‌شود:

در کتاب *المحاسن والاضداد* در جایی‌که *جاحظ* از هدیهٔ نوروزی در ایران پیش از اسلام سخن می‌راند، گوید: «دبیر مخصوصی نام هدیه‌کنندگان و پاداشی را که شاه برای هر یک در نظر می‌گرفته یادداشت می‌کرده تا در دیوان نوروز ثبت شود[1]. و هم او در کتاب *التاج فی اخلاق الملوک* در این باره گوید: «آیین ایرانیان چنین است که در نوروز هر کس از آنچه خود دوست دارد هدیه‌ای به شاه تقدیم دارد. اگر از طبقهٔ بزرگان باشد و مُشک دوست دارد تنها به همان بسنده کند، و اگر دوستدار عنبر است عنبر هدیه کند، و اگر اهل لباس است پوششی برگزینند، و اگر از دلاوران و سوارکاران است، آیین چنین است که اسبی یا نیزه‌ای یا شمشیری پیشکش کند، و اگر از تیراندازان است تیر و پیکان هدیه کند، و اگر از توانگران است زر یا سیم هدیه کند، و اگر از کارگزارانی است که از سال گذشته بدهی بر عهده دارد همه را جمع کند و در بدره‌های ابریشم چینی با شرّابه‌های سیمین و رشته‌های پشمین نهد و با عنبر آن‌ها را مهر کند و به دیوان فرستد. شاعر هم شعری، و خطیب هم خطبه‌ای، و ندیم هم تحفه و طرف یا نوبر یکی از سبزی‌های نورسته بهاری را هدیه کند».

جاحظ پس از آنکه در همین کتاب نوع هدیه‌های زنان رسمی و کنیزکان شاه را هم ذکر کرده، گوید: «حق نزدیکان و خواص شاه بر او این است که این هدیه‌ها بر او عرضه گردد و آنگاه به بهای عادلانه قیمت شود، و اگر بهای هدیه

---

۱ - المحاسن والاضداد، ص ۳۶۹.

به ده هزار درهم رسید آن را در دیوان خاص ثبت کنند. و اگر هدیه‌دهنده انتظار پاداشی داشته باشد و در طی سال اتفاقی برای او بیفتد که نیازمند کمک گردد مانند این که بلیّه‌ای بر او برسد، یا ساختمانی بسازد، یا مهمانی بزرگ و ولیمه‌ای بدهد یا پسر زن دهد یا دختر به شوی فرستد، و هدیهٔ او ده هزار درهم بوده، دو برابر آن را به عنوان کمک به او بدهند. ولی اگر هدیهٔ او چیز کوچکی بوده، مانند پیکانی یا سیبی یا ترنجی و مانند آن‌ها، بر شاه است که در هنگام نیازمندی او به اندازه‌ای که اخلاص و وفاداری هدیه‌دهنده مقتضی آن و خیلی بیش از اندازهٔ هدیه او باشد او را پاداش دهد. و اگر کسی از این افراد در هنگام نیازمندی کمکی به او نمی‌رسید مکلف بوده است که این امر را به دیوان اطلاع دهد، و از زنده نگه داشتن این آیین غفلت نکند. و اگر اطلاع نمی‌داد کیفر می‌یافت زیرا این کار توهین به شاه و نشانه‌ای از بی‌اعتنایی به او تلقی می‌شد»[1].

و اما **خطابه** که هدیهٔ خطیبان در جشن نوروز بوده، هر چند دربارهٔ آن آگاهی درستی نداریم، ولی از آنچه در شرح حال چندتن از خطیبان و واعظان معروف قرن اوّل و دوم اسلامی و پیشینهٔ کار آن‌ها در دوران ساسانی آمده می‌توان دربارهٔ آن اگر چه به اجمال هم باشد اطلاعات سودمندی به دست آورد. این خطیبان کسانی بوده‌اند از خاندان *ابان رقاشی* که سه تن از آن‌ها به نامهای *فضل پسر عیسی‌بن ابان* و پسرش *عبدالصمد* و عمویش *یزدبن ابان* در زمان خودشان در وعظ و خطابه شهرتی بسیار و مقامی والا داشته‌اند، آن چنان که در مجلس حسن بصری و فقیهان زمانشان به وعظ و تذکیر می‌پرداخته‌اند، و **جاحظ** آن‌هارا به عنوان سخنورترین مردم زمان خودشان ستوده و از سخنان آنان هم عبارات عبرت‌انگیزی که چون مَثَل سایر بر سر زبان‌ها بوده است آورده[2]. و در بیان علّت سخنوری این خاندان از زبان *ابوعبیده* که از راویان آگاه و مورد اعتماد

---

۱. تفصیل این اجمال را در کتاب *التاج فی اخلاق الملوک* چاپ قاهره، ص ۱۴۶ تا ۱۵۰ خواهید یافت.

۲. جاحظ، *البیان والتبیین*، چاپ سندوبی، ج ۱، ص ۲۴۷.

او بوده نقل کرده که اینان سخنوری را از پدران خود که سخنوران دربار پادشاهان ایران بوده‌اند به ارث برده بودند، و چون آن‌ها به اسارت افتادند و در سرزمین اسلام و جزیرةالعرب زاد و ولد کردند، از آنجا که عِرق (جوهر) سخنوری در آن‌ها بود در این زبان (= عربی) هم همان مقامی را یافتند که در آن زبان(= فارسی) داشتند. و این عِرق همچنان در این خاندان باقی ماند تا وقتی که از راه زناشویی با بیگانگان درآمیختند و این عِرق در آن‌ها سستی گرفت و زائل شد»[1].

در دوران اسلامی در آیین نوروزی در میان ایرانیان دگرگونی روی نداد ولی از لحاظ رسمی و در دستگاه خلفا و کارگزاران ایشان در عراق بی‌تغییر نماند. توضیح آنکه چون نظام دیوانی ایران در آنچه به امر مالیات و جمع خراج و سایر امور مالی باز می‌گشت در دستگاه خلفا هم با همان سازمان و تشکیلات و با همان زبان فارسی که داشت ادامه یافت، از این رو گاه شماری ایرانی هم که با نوروز آغاز می‌شد همچنان در دیوان خراج باقی ماند، و پس از آنکه در دهۀ هشتاد هجری دیوان عراق از فارسی به عربی برگردانده شد[2]، باز هم گاه‌شماری ایرانی به عنوان سال‌خراجی در دیوان‌ها به‌کار می‌رفت. بنابراین نوروز هم به عنوان آغاز سال‌خراجی برای حاکمان عرب ناشناخته نبود، ولی از میان همۀ آیینهای آن تنها هدیۀ نوروزی بود که نظر آن‌ها را جلب می‌کرد و به هوای همان هم انتظار نوروز را می‌کشیدند. زیرا آن‌ها هدیۀ نوروزی را هم مانند مالیات و خراج از مردم مطالبه می‌کردند، و نخستین بار هم این رسم به وسیلۀ کارگزار خلیفه *عثمان* در عراق، *ولیدبن عقبه* رسم شد و پس از *سعیدبن العاص* کارگزار دیگر *عثمان* این هدیه را آن چنان با زور و فشار مطالبه می‌کرد که مردم به *عثمان* شکایت بردند و او هم سعید را از آن کار بازداشت[3]، ولی این رسم متروک نگردید.

۱. همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۴۵ به بعد.

۲. تفصیل بیشتر را در این باره در نوشته‌ای از نویسندۀ همین مقاله به عنوان «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی...» در «مقالات و بررسیها» دفتر سوم و چهارم، ص ۱-۱۶ خواهید یافت.

۳. صولی، *ادب الکُتاب*، چاپ قاهره، ۱۳۴۱، ص ۲۲۰.

در خلافت علی(ع) و اقامت آن حضرت در کوفه نه تنها این رسم بلکه بسیاری از رسمهای ناروا از میان رفت و هدیهٔ نوروزی هم‌چنان که در بین مردم بود در محضر خلیفه هم لطف و زیبایی خود را باز یافت. در یکی از عیدهای نوروز که علی(ع) در کوفه بود چندتن از بزرگان و دهقانان ایرانی طبق آیین دیرین خود که در روز عید به دیدار بزرگان می‌رفتند به خدمت آن حضرت شتافتند و ظرفی از طلا یا نقره محتوی شیرینی مخصوص عید به عنوان هدیهٔ نوروزی تقدیم کردند، و آن حضرت پس از آگاهی از مناسبت آن دیدار هدیه را با خوشرویی پذیرفتند. خود از آن تناول نمودند و به حاضران نیز ارزانی داشتند و برای خوش‌آمد هدیه‌کنندگان این عبارت را هم که در تاریخها نقل شده: «نوروزنا کلّ یوم» (یعنی هر روز ما را نوروز گردانید) به آن‌ها فرمودند، و برای این هم که افزون برآنچه بابت خراج سالیانه بر عهدهٔ آن‌ها می‌بود مالی بر آن‌ها تحمیل نشود دستور دادند که آن ظرف را قیمت کنند و قیمت آن را از خراج سالیانهٔ ایشان کسر نمایند. در تاریخ بغداد و برخی از مراجع دیگر که این خبر نقل شده آمده است که بزرگ آن دهقانان و کسی که آن هدیه را تقدیم داشت نعمان، جدّ *ابوحنیفه نعمان بن ثابت* فقیه معروف و صاحب مکتب فقه حنفی بوده است[1].

ولی این مورد در تمام این دوران موردی یگانه و بی‌همتا بود. خلافت علی(ع) دولتی مستعجل بود که دیری نپایید، و به زودی خلافت به معاویه رسید و به دستور او هدیه نوروز و مهرگان در ردیف خراج قرار گرفت و به سختی مطالبه شد. و در سال نخست مبلغ ده میلیون درهم از این بابت وصول گردید[2]، و به تدریج بر آن افزوده گشت تا هم‌سنگ خراج شد.

به نوشتهٔ صولی در زمان معاویه مبلغ خراج سواد (= عراق) پنجاه میلیون درهم و هدیهٔ نوروز و مهرگان هم پنجاه میلیون درهم بود[3] و این امر به صورت

---

۱. *تاریخ بغداد*، ج ۱۳، ص ۳۲۶.

۲. جهشیاری، *الوزراء والکُتاب*، چاپ اول ــ قاهره، ۱۹۳۸ م.ص ۲۴.

۳. صولی، *ادب الکُتاب*، ص ۲۱۹.

سنّتی پایدار درآمد تا خلافت *عمر بن عبدالعزیز* که او کارگزار خود را از این کار بازداشت[۱]. ولي ظاهراً هیچ‌یک از این بازداشتن‌ها اثری در برانداختن این رسم نداشت. و آنچه براندازی آن را دشوار می‌ساخت این بود که عایدات خراج از آنِ بیت‌المال بود، ولی آنچه به نام هدیهٔ نوروز و مهرگان وصول می‌شد به خلیفه و کارگزاران او تعلق می‌گرفت و از عایدات شخصی ایشان به شمار می‌رفت.

در دوران عباسی که دستگاه خلافت به پایمردی وزیران و دبیران ایرانی می‌گشت جشن نوروز دوباره در دربار خلافت رونق گرفت، و هدیهٔ نوروزی ارزش معنوی خود را باز یافت، و به جای آنکه وسیله‌ای برای کسب اموال باشد نشانه‌ای از لطف و ذوق گردید، و شاعران و نویسندگان در تبریک و تهنیت این عید و همچنین جشن مهرگان اشعار نغز سرودند و نامه‌هایی پراحساس و زیبا به دوستان نوشتند، و دبیران دیوان و شاعران دربار نیز به همین‌گونه نسبت به خلفا ادای احترام کردند. و بدین‌ترتیب باب تازه‌ای در ادبیات عربی گشوده شد و برخی از مؤلفان و ارباب ذوق و هنر به تألیف کتابهایی در این زمینه‌ها پرداختند: مانند کتاب *النیروز والمهرجان* تألیف *علی بن هارون*، و کتاب *الاعیاد والنواریز* تألیف *موسی‌بن عیسی کسروی*. *حمزهٔ اصفهانی* هم مجموعه‌ای در همین زمینه پرداخت به نام «*الشعار السائرة فی‌النیروز والمهرجان*» و در آن بهترین شعرهایی را که در این مناسبتها به‌کار می‌رفت و به سبب زیبایی آن‌ها بر سر زبان‌ها بود جمع‌آوری کرده بود.

دربارهٔ اینها در همان مقاله‌ای که در آغاز این نوشته بدان اشاره شد مطالبی به اجمال یا تفصیل آمده است. آنچه در آنجا نیامده و در این جا به مناسبت موضوعی که در آن مطرح است به نوشته‌های سابق در این باب افزوده می‌شود مطلبی است دربارهٔ سیّدرضی و قصائدی که او در تبریک و تهنیت نوروز و مهرگان برای *بهاءالدوله* پادشاه دیلمی، و یکی دو بار هم برای خلیفهٔ عباسی سروده است. این مطلب زآن رو درخور توجه است که سیّدرضی هر چند شاعری

---

۱. همان مأخذ، ص ۲۲۰.

بوده است پرمایه و توانا، ولی شاعری ستایشگر نبوده. مردی عالی‌نسب و بزرگ‌منش و پیش از خودش پدرش هم «نقیب الاشراف» زمان خود بوده و با پنج پشت به امام موسی بن جعفر صادق(ع) می‌رسیده و از علمای بزرگ شیعه به شمار است، و کتاب پرآوازهٔ *نهج‌البلاغه* را او از خطبه‌های علی(ع) فراهم آورده است. و با این که در قصیده‌ای برای *القادر بالله* خلیفهٔ عباسی خود را کمتر از او نمی‌داند و خطاب به او گوید:

عطفاً امیرالمؤمنین فانّنا　　　فی‌دوحة العلیاً لانتفرق

باز در قصائد متعددی که او در ستایش بهاءالدوله و برخی از شاهان خاندان آل‌بویه و هم‌چنین در تهنیت نوروز و مهرگان سروده آن‌ها را به‌گونه‌ای ستوده است که گویی حشمت و بزرگ‌منشی خود را فراموش کرده است. و با کمی دقت در آن قصائد می‌توان فهمید که غرض اصلی در آن‌ها نه صرفاً ستایش است بدانگونه که شیوهٔ ستایشگران بوده، بلکه بیان احساساتی است ناشی از سپاسگزاری و حق‌شناسی که این را شیمهٔ بزرگان و اهل معرفت شناخته‌اند، و برای پی‌بردن به علت این گونه سپاسگزاری باید به این مطالب توجه نمود:

سیدرضی «نقیب الأشراف» زمان خود بود و چنان‌که گفته شد پیش از او هم پدرش *ابواحمد طاهر* ملقب به ذی‌المنقبتین این سمت را می‌داشت، و پس از سیدرضی هم این سمت در همین خاندان هم‌چنان باقی ماند، ولی در هیچ زمانی این مقام به قدرت و اعتباری که در زمان سیدرضی یافت نرسید. در روزگار *عضدالدولهٔ* دیلمی و فرمان‌روایی او بر بغداد که پدر سید رضی عهده‌دار این مقام بود به سببی عضدالدوله بر او خشمناک شد و او را از این سمت برکنار ساخت و از بغداد به فارس برد. ولی پس از مرگ *عضدالدوله* پسرش *شرف‌الدوله* که جانشین او شده بود پدر شریف رضی را با خود به بغداد آورد و او را دوباره به کار سابقش بازگردانید و به تکریم او پرداخت.

در این زمان سیدرضی شانزده ساله بود و چون طبعی روان و زبانی گویا داشت، قصیدهٔ بلندی در ستایش شرف‌الدوله و سپاس از نیکی‌های او دربارهٔ

پدرش بدین مطلع:

أَحْظَى الملوكُ من الأيامِ والدُّوَلِ		مَن لا يُنادِمِ غيرالبيضِ والأَسَلِ

بساخت که بسیار به جا افتاد. (دیوان، ج ۲، ص ۶۱۰).

پس از شرف‌الدوله که روزگار سلطنتش دیری نپایید برادرش بهاءالدوله در سال ۳۷۹ هجری در بغداد به سلطنت نشست و در سال ۳۸۰ هم سیّدرضی به جانشینی پدرش لقب «نقیب‌الاشراف» یافت. در این هنگام خلیفهٔ عباسی *الطائع‌باللّه* بود، ولی یک سال بعد او از خلافت خلع شد و *القادرباللّه* جای او را گرفت، و چون این خلیفه با سیّدرضی میانهٔ خوبی نداشت، او را از این سمت برکنار ساخت ولی *بهاءالدوله* او را به مقام خود باز گردانید و او را در حمایت خود گرفت، و تا پایان عمر همچنان او را مشمول حمایت و مورد اعتماد خویش داشت، و پیوسته بر رفعت مقام و قدرت او می‌افزود تا جایی که وقتی در سال ۳۸۸ به سفر واسط و بصره و اهواز رفت نیابت سلطنت خود را در بغداد به سیّدرضی تفویض کرد، و در همین سال او را به لقب «الشریف الأجلّ» و در سال ۳۹۲ به لقب «ذی المنقبتین» و در سال ۳۹۸ به لقب «الرضی ذی‌الحسبین» ملقب ساخت و در سال ۴۰۱ هجری فرمان داد که نامه‌های رسمی او همه با عنوان «الشریف الأجلّ» صادر شود. و در سال ۴۰۳ هجری سرپرستی تمام علویان را در سراسر کشور به او واگذار نمود، و او را به لقب «نقیب النُقباء» خواند و این مقامی بود که تا آن زمان کسی به آن مقام نرسیده بود.

چنان که گذشت شریف رضی شاعری توانا بوده و به مناسبتهای مختلف قصائد و اشعار بسیاری در مضامین معمول زمان خود از فخر و مدح و رثاء و عتاب و اغراض دیگر سروده، ولی بهترین اشعار او را قصائدی دانسته‌اند که در ستایش و سپاس بهاءالدوله سروده که پربارترین دوران عمر خود را در زمان سلطنت او و در حمایت او سپری کرده است. نوشته‌اند کمتر سالی می‌گذشته که شریف رضی به مناسبتهای مختلف مانند جشن نوروز یا مهرگان یا دریافت لقب یا مقامی جدید در مدح *بهاءالدوله* قصیده‌ای نسراید و در اوقاتی هم که *بهاءالدوله* در

بغداد نبوده برای او نفرستد.

شریف رضی در اشعار خود غالباً *بهاءالدوله* را با صفاتی همچون قوام‌الدین یا ملک‌الملوک خطاب می‌کند. در دیوان شریف‌رضی که در دو جلد به چاپ رسیده بیست و هفت قصیدهٔ بلند در مدح *بهاءالدوله* دیده می‌شود و آنچه در این قصائد نظر ناقدان را به خود جلب کرده این است که شریف رضی گاه آن چنان تحت‌تأثیر احسان و انعام بهاءالدوله و پادشاهان دیلمی قرار گرفته که در سپاس از آن‌ها چنانکه گذشت حشمت و بزرگ‌منشی خود راکه در اشعار دیگرش حتی در آن‌ها که در مدح خلفا سروده پیوسته در مد نظر داشته است در این جا فراموش کرده و اشعاری از این دست سروده است:

انـا عَـبد اَنعمکَ الّتی نشطت   أمَـلی و أنْـهَضَ عـزمها مُنَنی

که در قصیده‌ای با این مطلع آمده:

مـلکَ المـلوکِ نـداء ذی شـجن   لوشـئت لم یـعتب عـلی الزَّمِـن

(دیوان، ج، ص ۸۳۷)

با خواندن قصائد بلندی که سید رضی در ستایش یا در تهنیت پادشاهان دیلمی سروده این سؤال هم به ذهن می‌رسد که آیا به جز سپاسگزاری شخصی، امر دیگری هم باعث بوده است که سیدرضی را بـه سـرودن چـنان قـصایدی وادارد؟ قصائدی که گویی همگی از دل برخاسته و حکایت از سپاسی ریشه‌دارتر از مسایل شخصی می‌کند؟ این سؤالی است بجا و درخور تأمّل که باید پاسخ آن را در پاسخ دیگری جست‌وجو کرد که باکمال اهمیت آن نه تاکنون چنانکه باید بدان توجه شده و نه در این جا فرصت پرداختن به آن هست، بنابراین ناچار باید به اجمال از آن گذشت.

سؤال این است که آیا با این که عنوان «شریف» و جمع آن «اشراف» در عرف اعراب به کسانی گفته می‌شده از آن نوع که در کتاب بسیار مفصل و چند جلدی *انساب الاشراف* نوشتهٔ بلاذری از مؤلفان قرن چهارم هجری نام و نسب و اصل و تبار و سرگذشتشان به تفصیل آمـده و مـعمولاً خـاندان‌هـایی هـمچون

بنی‌امیه و آل مروان و خاندان زبیر و حاکمانی که ریشه‌های شناخته شده در جاهلیت داشته‌اند و همردیفان آن‌ها را، دربر می‌گیرد، چه عامل یا عواملی باعث گردید که در مفهوم و مصداق «شریف» و «اشراف» آن چنان دگرگونی پدید آید که در تمام جهان اسلام به خاندان پیغمبر(ص) یعنی به علی(ع) و اولاد او از فاطمهٔ زهرا، اختصاص یابد، با علم به این که در تمام دوران اموی نام علی جز با ناسزا یا بی‌احترامی برده نمی‌شد که این خود در تاریخ مشهود است، و عباسیان هم هرگز میانهٔ خوشی با آن خاندان نداشتند؟ نوشته‌اند منصور خلیفهٔ دوم عباسی پیوسته از مردم کوفه بد می‌گفت چون آن‌ها را مایل به طالبیان (یعنی اولاد علی ع) و بدخواه دولت خود می‌دانست و به همین سبب هم برای کندن خندق آنجا هر مردی از آن‌ها را به پرداخت چهل درهم ملزم ساخت[1] و به همین سبب هم بوده که عباسیان هیچ‌گاه در کوفه اقامت نگزیدند، و تا بنای بغداد یا در هاشمیه یا در *انبار*[2] می‌زیستند و پس از بنای بغداد هم وقتی که *هارون* رشید خواست در حیره در مجاورت کوفه مقیم شود و در آنجا به ساختن عمارات پرداخت، مردم کوفه که همجواری او را خوش نداشتند به نشانهٔ مخالفت قیام کردند و او ناچار آنجا را ترک گفت[3] و با این ترتیب مسلّم است که چنان عاملی را که باعث گردیده تا در این عنوان چنین دگرگونی بنیادی صورت پذیرد و در متن خلافت عباسی مقامی همچون «نقیب‌الاشراف» به وجود آید که اعترافی ضمنی به اختصاص این عنوان به خاندان پیغمبر و اولاد علی است نمی‌توان در درون خلافتهای اموی و عباسی یافت، بلکه آن را باید در جای دیگر جست‌وجو کرد تا پایه‌های اعتقادی آن را در گرایش اسلامی ایرانیان و پایه‌های اجتماعی و سیاسی آن را هم در قدرت حکومت آل‌بویه به دست آورد. و بدین‌گونه است که می‌توان دریافت که چرا سیدرضی چنان قصائدی در تهنیت نوروز و مهرگان، مراسم ایرانی می‌سروده و آل‌بویه را هم با ابیاتی این چنین می‌ستوده است:

---

۱. بلاذری، فتوح، ۳۵۳.
۲. بلاذری، فتوح، ۳۵۱.
۳. طبری، ۳، ۶۴۶.

آل‌بُویه أنتم الأَعْناقُ والکواهل فیکم ینابیعُ النَّدی والدّلح الحوامل
والناس انتم و سواکم باقر و جامل ما فی الرجاء بعدکم ولا البقاء طائل

که در قصیده‌ای در تهنیت نوروز سال ۳۹۹ هجری با این مطلع آمده:

أین الغزال الماطل بعدک یا منازل

(دیوان، ج ۲، ص ۶۱۲)

قصائدی را که سیدرضی در تهنیت نوروز و مهرگان برای *بهاءالدوله* و یک‌بار هم برای خلیفهٔ عباسی *الطائع بالله* گفته از جشن مهرگان واقع در رمضان سال ۳۷۷ هجری تا نوروز واقع در شعبان ۴۰۲ هجری گاه با فاصله و گاه بی‌فاصله ادامه داشته و از نظر تاریخی بدین‌گونه است:

در سال ۳۷۷ هجری تهنیت جشن مهرگان در قصیده‌ای خطاب به *الطائع بالله*، خلیفهٔ عباسی (دیوان، ج ۲، ص ۶۶)؛ در سال ۳۸۸ هجری تهنیت نوروز در قصیده‌ای خطاب به *بهاءالدوله* (دیوان، ج ۲، ص ۷۸۳)؛ در سال ۳۹۹ تهنیت نوروز به *بهاءالدوله* (دیوان، ج ۲، ص ۶۱۲)؛ در سال ۴۰۰ تهنیت مهرگان به *بهاءالدوله* (دیوان، ج ۱، ص ۴۲)؛ در سال ۴۰۱ تهنیت نوروز به *بهاءالدوله* (دیوان، ج ۲، ص ۵۴۴)؛ در سال ۴۰۲ تهنیت نوروز به *بهاءالدوله* (دیوان، ج ۲، ص ۶۲۳)؛ در سال ۴۰۳ در تهنیت *ابوشجاع فنا خسرو پسر بهاءالدوله* که پس از مرگ پدر در ارّجان فارس به جای او نشسته بود (دیوان، ج ۱، ص ۴۵۶)؛ و آخرین قصیده‌ای که او در ستایش فناخسرو سرود در سال ۴۰۴ هجری بود (دیوان، ج ۱، ص ۵۱۷) که آن آخرین قصیده‌ای بوده که سیدرضی در این زمینه‌ها گفته است.

از این دوران تا زمان تألیف کتاب *کیمیای سعادت* به وسیلهٔ غزّالی هنوز یک صد سال نمی‌گذشت، ولی در ظرف همین مدت جهان اسلام اگر هم دوران شکوفایی فرهنگی را پشت‌سر نگذاشته بود، ولی می‌رفت به دوره‌هایی گام نهد که در آن‌ها پیشرفت علم و اندیشه نخست کُند و آنگاه متوقف شود و سپس به انحطاط بینجامد. شکوفایی علم و اندیشه را در جهان اسلام مقارن دانسته‌اند با دوره‌هایی که از یک سو اثر خلافت عربی در ایران رو به ضعف و سستی گذارده

و از سوی دیگر هم هنوز قبایل ترک ازمرزهای شرقی به داخلهٔ ایران راه نیافته بودند و ادارهٔ سرزمینهای شرقی خلافت را حکومتهای محلی ایرانی برعهده داشتند و گذشته ازمرکز خلافت در مناطقی از ایران هم مانند فارس و ری و طوس و نیشابور و خراسان و بعضی جاهای دیگر مراکز علمی مستقلی به وجود آمده بود که اثر بسیاری در حرکت علمی و فکری جهان اسلام داشتند.

محققان تاریخ علوم را عقیده بر این است که در این دوره که قدرت سیاسی و اداری در دست این دولتها بود و مراکز علمی ایران هم در حمایت آن‌ها رونق داشت زمینه برای پیشرفت علمی و فکری در جهان اسلام از هر زمان دیگر آماده‌تر بود. خصوصیات این دوره را از نظر فکری و روحی، یکی تعدد مراکز علمی مستقل و دیگری آزادی نسبی عقل و فکر را خارج از حدود تعصبها و تنگ‌نظری‌های ناشی از آن شمرده‌اند. و نمایندهٔ این دوره را در بهترین صفات و مزایایش دو شخصیت عظیم و هم‌روزگار یعنی *بیرونی* و *ابن سینا* دانسته‌اند؛ که هر چند از لحاظ صفات و طرز فکر با هم تفاوت داشتند ولی در داشتن روح علمی که آن‌ها رابه بحث و تحقیق و احترام به تمدن‌های گذشته وا می‌داشت یکسان بودند.

در دوران جدید که *غزّالی* نماینده فکری و روحی آن شمرده شده جهان اسلام با چند رویداد مهم روبه رو بود که آن را از دوره‌های سابق متمایز می‌ساخت: از نظر سیاسی روبه رو بود با پیشرفت ترکان سلجوقی و تشکیل یک دولت واحد متمرکز که نتیجهٔ آن از میان رفتن حکومتهای محلی ایرانی و مراکزی بود که به وسیلهٔ آنان حمایت می‌شد، و از نظر مذهبی روبه رو بود با گسترش و تقویت یک مذهب رسمی سنّی، و حمایت بی‌دریغ از آن به وسیله نظام‌الملک وزیر مقتدر سلجوقیان، و تأسیس مدارس خاص برای تقویت همان مذهب، که غزّالی هم چندین سال از مدرسین معروف آنجاها بود و نتیجهٔ آن شدت‌یافتن مجادلات مذهبی و مشغول‌شدن بی‌اندازهٔ افکار بود به آن و انصراف تدریجی علما و متفکران از زمینه‌های دیگر علمی و فکری که جهان اسلام را

به دوره‌های رکود فکری و علمی می‌برد. و از نظر فکری روبه رو بود با مبارزهٔ شدید غزّالی با فلسفه و نظام فکری آن و تشکیک او در قدرت عقل در یافتن راه صواب و تمییز حق از باطل[۱].

ابوحامد محمد غزّالی از علمای بزرگ عالم اسلام به شمار است، انقلاب روحی او در نیمه‌های عمر و آراء و نظریات ناشی از آن از زمان خودش تا امروز پیوسته بحث‌انگیز و جدل‌خیز بوده، زیرا خود او هم نه تنها اهل جدل و مناظره بوده بلکه یکی از عوامل مؤثر در اشاعهٔ مجادلات و مناظرات در این عهدبه شمار می‌رفته و از جملهٔ عواملی هم که وی را منظور نظر خواجهٔ بزرگ یعنی نظام‌الملک گردانید یکی هم این بود که او در لشکرگاه سلطان ملکشاه و در حضور نظام‌الملک با عالمان و فقیهان نامدار مناظره کرد و بر آن‌ها فائق آمد و در این راه تشویقها دید. وی در کلام و جدل کتابها و رساله‌ها تألیف کرد و بر فلاسفه و فرقه‌های دیگر ردّیه‌ها نوشت که در بسیاری از آن‌ها نه به صورت یک دانشمند حقیقت‌یاب، بلکه به شکل عالمی متعصب جلوه می‌کندکه جز مذهب و طریقهٔ خود هر مذهب و طریقه‌ای را باطل و پیروان آن‌ها را مستوجب عذاب می‌داند. با وجود سیر و سلوک عرفانی او که خود آن‌ها را در کتاب *المنقذ من الضلال* شرح داده و با وجود آنکه به تعبیر خود او «بر سر مشهد ابراهیم خلیل‌الله صلوات الله علیه عهد کرد که هرگز... مناظره و تعصب نکند» (نقل از نامهٔ او به سلطان سنجر) باز در مواردی از کتاب *کیمیای سعادت* که پس از آن‌ها نوشته آثار آن مناظرات و تعصبها همچنان آشکار است. و چون در این جا غرض نه بحث و بررسی دربارهٔ *غزّالی* و آراء و عقاید او، بلکه وجه به مطالبی است که او در کتاب *کیمیای سعادت* دربارهٔ آیینهای نوروزی نوشته آن هم به عنوان مثال برای مطلبی که در آغاز این گفتار گذشت، یعنی پیوندی که نوروز و آیینهای آن

---

۱ . این موضوع با تفصیل بیشتری در گفتاری از نویسندهٔ این مقاله با عنوان: «سیر اندیشه و علم در جهان اسلام تا زمان ابوریحان و پس از آن» آمده. ن. ک. *یادنامهٔ ابوریحان*، «نشریهٔ شورای عالی فرهنگ و هنر»، بهمن ۱۳۵۳، ص ۱-۲۵.

در دوران اسلامی با فراز و نشیبهای علم و معرفت در جهان اسلام داشته از این رو تنها به همین مطلب اشاره می‌شود.

غزّالی در *کیمیای سعادت* در باب منکرات بازارها، خرید و فروش چیزهایی را که در جشنهای نوروز برای بازی کودکان می‌ساخته‌اند، مانند صورت حیوانات و سپر و شمشیر چوبین و بوق سفالین و مانند اینها را ــ که در نفس خود حرام نیستند ــ برای این منظور حرام و مخالف شرع شمرده و نوشته است که «افراط کردن در آراستن بازارها به سبب نوروز و قطایف بسیار کردن و تکلفهای نوافزودن برای نوروز هم نشاید» و حتی از گروهی از سلف هم نقل کرده که نوروز روزه باید داشت تا از آن طعامها خورده نیاید[1].

حال اگر آنچه در این کتاب دربارهٔ منع از خوردن طعام نوروز آمده با آنچه درباره برخورد ملاطفت‌آمیز علی(ع) با کسانی که شیرینی مخصوص نوروز را به آن حضرت هدیه برده‌اند و آن حضرت با خوشرویی از آن شیرینی تناول فرموده‌اند مقایسه شود، و همچنین مطالبی را که در این جا دربارهٔ حرمت آیینهای دیگر این عید از آن رو که شعار گبران است ذکر شده با عمل علما و ادبای سلف در طی چندین قرن گذشته و آن همه اشعار و قصائد و قطعه‌های ادبی که در تبریک و تهنیت این عید گفته شده و از آن جمله قصائد سیدرضی که در مجالس خلفا و پادشاهان و علمای نامدار هر زمان خوانده شده و مورد قبول و استحسان همه قرار گرفته، و برای شهرت این عید شعاری بالاتر از آن‌ها نبوده و هیچ کس هم آن‌ها را زنده کنندهٔ شعار گبران نخوانده است سنجیده شوند، خواه‌ناخواه همان نتیجه حاصل می‌آیند که در آغاز این گفتار ذکر شد. و آن این که در دوره‌هایی که سر و کار مسلمانان با کسانی بوده است که اسلام را در سرچشمه‌های اصلی آن صاف و بی‌غش می‌دیده‌اند چهرهٔ نوروز و آیینهای آن هم صاف و بی‌غش می‌نمود. و در دوره‌هایی هم که کسانی اسلام را از خلال مجادلات مذهبی و تعصبهای ناشی از آن دینی سخت‌گیر و بی‌گذشت

---

۱. *کیمیای سعادت* به کوشش حسین خدیو جم، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۵۲۲.

می‌پنداشته‌اند همان‌ها هم چهرهٔ نوروز را تیره و کدر می‌دیده‌اند. و از آن به جای وسیله‌ای برای ایجاد اُنس و الفت‌ها و کاهش رنجش‌ها عاملی برای ایجاد بدگمانی‌ها و بددلی‌ها می‌ساخته‌اند.

شاید بی‌مورد نباشد که در پایان این مقال بازتاب برون‌مرزی این عید و رسالت جهانی و انسانی آن را هم از زبان یکی از صاحب‌نظران خارج از این مرز و بوم بشنویم. کمتر کسی است که با تاریخ معاصر مصر و ادب و فرهنگ آن آشنا باشد و نام استاد فقید *عباس محمود العقّاد* را نشنیده باشد و از اثر سازندهٔ وی در رشد اندیشهٔ سیاسی و اجتماعی نسل معاصر عرب آگاه نباشد. آن مرحوم را در بزرگداشت انقلاب سال ۱۹۵۲ مصر ــ که بدان دل بسته بود و آن را آغاز عصر جدیدی برای مصر می‌شمرد ــ قصیده‌ای بلند و پرآوازه است با عنوان «عیدالنیروز» که با این بیت آغاز می‌شود:

اهـلاً بـنیروز ولیـد　　　اهـلاً بـمیلاد سعید

یومٌ جدیدٌ قلتُ: بَل　　　عهدٌ علّی مصرٍ جدید

که در آن پس از اشاره به بسیاری از مسایل سیاسی و اجتماعی و ملّی مصر به وصف نوروز به عنوان جشن بهار پرداخته و آن را همچون عیدی جهانی و انسانی ستوده و گوید: این عید از ایران برخاست و بر نقاط دور جهان نیز پرتو افکند. چه بسیار در مصر که خاطرهٔ آن را همچنان حفظ کردند و هندیان که آن را زنده نگه داشتند و چه فراوان ادبیات عربی در قصیده‌ها و سروده‌ها از شعر بحتری گرفته تا نثر ابن‌العمید بدان مترنم شده است.

این دو بیت هم در پایان این وصف درخور تأمل است.

اُمَـمٌ یـؤلّفُ بَـینها　　　مِن حَیث فَرّقَها الحدود

مـا أجـوعَ الدنـیا اذا　　　اختلَفَتْ الی عیدٍ وحید

یعنی: نوروز ملت‌هایی را به هم نزدیک و آشنا می‌سازد که مرزها آن‌ها را از یک‌دیگر جدا ساخته است. چه بسیار نیازمند است جهان دستخوش جدایی‌ها به عیدی واحد.

تهران ــ نوروز سال ۱۳۷۰

نقل دیوان عراق از فارسی به عربی

روایتی دربارهٔ آن و توضیحی دربارهٔ روایت

پس از آنکه دولت ساسانی ایران برافتاد و دولت اسلامی عرب جای آن راگرفت، دیوان خراج یعنی تمام تشکیلات مالی و اداری و دفاتر حساب و جمع و خرج دولتی در تمام مناطق ایران همچنان به زبان فارسی و با همان راه و رسم دورهٔ ساسانی باقی ماند، و مدتها طول کشید تا دستگاه خلافت و کارگزاران آن توانستند زبان دیوان را از فارسی به عربی برگردانند. علت تأخیر در این امر که از امور مهم دولت خلفا بشمار می‌رفت یکی این بود که اعراب در قرنهای نخستین اسلامی بیشتر به جنگ و کشورگشایی می‌پرداختند تا به کار ادارهٔ امور و کشورداری. آنان که از دل و جان اسلام را پذیرفته بودند به نشر اسلام سرگرم بودند، و آنانکه بنا به مصلحتی آن راگردن نهاده بودند به جمع غنائم. و به این جهت دستگاه خلافت هنوز آن استقرار و آرامشی راکه لازمهٔ پرداختن به چنین اموری باشد نیافته بود. و دیگر اینکه در سازمانهای دیوانی هنوز دبیران و نویسندگانی که بتوانند دیوان خراج و تمام دفاتر حساب را به عربی برگردانند و آن را به عربی اداره نمایند تربیت نشده بودند، زیرا خود اعراب به حرفهٔ نویسندگی و کار دفتر و دیوان توجهی نداشتند و این کار می‌بایستی به دست کسان دیگری از مسلمانان انجام می‌گرفت. شاید مخارج این کار [1] و فقدان وسایل

۱. مخارج نقل دیوان شام را به زبان عربی یک‌صد و هشتاد هزار دینار نوشته‌اند(فتوح‌البلدان، ←

مادی دیگر نیز یکی از علل تأخیر در این امر بوده است. به هر حال دستگاه‌های مالی و اداری خلافت در تمام سرزمینهای تابع دولت ساسانی خواه‌ناخواه تا مدتها همچنان به زبان فارسی و در زیر نظر و ادارهٔ دبیرانی که از قدیم آنجا را اداره می‌کردند باقی ماندند.

نخستین دیوانی که در تمام قلمرو سابق دولت ساسانی از فارسی به عربی برگردانده شد دیوان مرکزی آن دولت یعنی دیوان عراق بود. نقل دیوان عراق از فارسی به عربی در زمان خلافت عبدالملک بن مروان در شام و ولایت حجاج‌بن یوسف بر عراق صورت گرفت، و این امر پس از سال ۸۴ هجری اتفاق افتاد.[۱] نقل دیوان شام هم در سوریه از زبان رومی به عربی در همین دوره به انجام رسید[۲] و این می‌رساند که در این زمان، هم دولت اموی پس از جنگ و ستیزهای داخلی و خارجی تا حدی ثبات و استقرار یافته‌بود که به کار تعریب دستگاههای اداری و مالی لااقل در مراکز اصلی خلافت بپردازد، و هم اینکه در طی مدتی که بر حکومت خلفا و انتشار زبان عربی در سرزمینهای غیرعربی گذشته بود در دستگاههای اداری و مالی دولت اشخاصی که در زبان و ادب عربی آن اندازه تسلط داشته باشند که بتوانند این مهم را به انجام رسانند کم نبوده‌اند. و وسایل و مقدمات کار نیز فراهم شده بوده است.

در اینجا باید این نکته یادآوری شود که دیوان عراق هر چند دیوان مرکزی ایران بوده ولی نقل آن ارتباطی با نقل دیوان ولایات و سایر مناطق ایران

← ص ۲۳۰) که معادل مبلغی در حدود دو میلیون و هفتصد هزار درهم می‌شده است. دربارهٔ مخارج نقل دیوان عراق اطلاعی در مآخذ به دست نمی‌آوریم ولی به احتمال قوی باید خیلی بیشتر از آن مبلغ شده باشد، زیرا دیوان عراق دیوان مرکزی دولت ساسانی و دارای سازمان وسیعی بوده است.

۱. نقل دیوان در زمان ریاست صالح‌بن عبدالرحمان بر دیوان عراق صورت گرفت. و صالح بعد از قتل زادان فرخ رئیس پیشین این دیوان به ریاست آن انتخاب گردید. زادان فرخ در فتنهٔ ابن اشعث کشته شده که در سال ۸۴ هجری اتفاق افتاده است.

۲. فتوح‌البلدان، به تصحیح دکتر صلاح‌الدین المنجد، مکتبة النهضة المصریة، ص ۲۳۰.

نداشته، زیرا دیوانهای ولایات مدتها پس از این تاریخ و بتدریج به زبان عربی برگردانده شدند، و حتی بعضی از این دیوانها که اطلاعی از آنها در دست داریم در تمام دورهٔ اموی همچنان به زبان فارسی باقی ماندند. دیوان خراسان تا دورهٔ حکومت نصربن سیار آخرین کارگزار دولت اموی در آن سامان هنوز هم به زبان فارسی و در اختیار دبیران و حسابداران زردشتی بود، و چون در سال ۱۲۴ هجری یوسف بن عمر که در آن تاریخ عامل عراق بود در نامه‌ای که به نصربن سیار نوشت او را از استخدام غیرمسلمانان در دیوان منع نمود، نصر درصدد نقل دیوان از فارسی به عربی برآمد و دبیری به نام اسحاق بن طلیق این کار را متعهد شد و به انجام رسانید.[۱] نقل دیوان اصفهان از فارسی به عربی از این تاریخ هم دیرتر اتفاق افتاد، زیرا نخستین کسی که در آن دیوان به عربی نوشت سعدبن ایاس بود. و سعدبن ایاس دبیر عاصم‌بن یونس کارگزار ابومسلم خراسانی بر اصفهان بود.[۲]

برگرداندن دیوان عراق به دو جهت دارای اهمیت بود، یکی بدان جهت که دیوان عراق همانطور که گفتیم دیوان مرکزی دولت ساسانی بود و در حکومت خلفا نیز دیوان مرکزی سرزمینهای شرقی خلافت اسلامی یعنی قسمت عمدهٔ قلمرو فرمانروائی ساسانیان گردید، و به علت تنوع کار و تعدد رشته‌های حساب آن که علاوه بر حساب عراق و ارض سواد کلیات حساب سایر ولایات تابعه نیز در آنجا نگه‌داری می‌شد وضعی خاص داشت که تنها حسابداران آزموده و دفترنویسان متبحر می‌توانستند به امور آن احاطهٔ کامل یابند، و تغییر زبان در چنین دستگاهی امری دشوار و پیچیده بود و به تهیه مقدمات و آمادگی قبلی احتیاج داشت، و دیگر بدان جهت که دیوان عراق نخستین دیوانی بود که از بین تمام‌دیوانهای سرزمین‌گستردهٔ ایران به زبان عربی ترجمه می‌شد و این نخستین باری بود که زبان عربی در یکی از امور فنی و دیوانی که سابقه‌ای در آن نداشت به کار گرفته می‌شد و جای زبانی را که قرنها در این کار سابقه داشت می‌گرفت.

---

۱. جهشیاری، الوزراء و الکُتّاب، ص ۴۳. ۲. ابن رسته، الاعلاق النفیسة، ص ۱۹۶.

در اینجا باز باید به یک مطلب دیگر توجه شود و آن این است که نقل دیوان از فارسی به عربی جز تغییر زبان تغییر مهم دیگری را در دیوان‌های خراج باعث نگردید، یعنی این تغییر و تحول به اصول دفتری و نظام امور مالی که از قدیم در این دیوانها حکمفرما بود سرایت ننمود، بلکه آن اصول به همان صورت و با همان رسم و آیین کهن و غالباً زیر نظر دبیران ایرانی همچنان پابرجا و استوار ماند، و از آنجاکه در دورهٔ ساسانی کار دیوانی از جملهٔ اموری بود که اختصاص به طبقهٔ خاصی از اشراف و بزرگان داشت و طبقهٔ دبیران خود از طبقات ممتازهٔ آن دوره به شمار می‌رفتند، به این جهت تصدی امور دیوان و پیشهٔ دبیری هم در بین همان طبقه دست به دست و نسل به نسل می‌گشت، ظاهراً پس از اسلام هم با آنکه نظام طبقاتی در آن حکمفرما نبوده باز این رسم و آیین کم و بیش در دیوانهای ایران ادامه داشته است. ابن‌حوقل که در قرن چهارم می‌زیسته دربارهٔ فارس می‌نویسد: «در فارس سنتی نیکو و مردم آنجا را عادتی پسندیده است و آن گرامی‌داشتن خاندانهای قدیمی و بزرگ شمردن صاحبان نعمت ازلی است. در این ناحیه خاندانهایی هستند که کار دیوان را از روزگار باستان تاکنون به ارث می‌برند.» ابن‌حوقل چند خاندان از همین خاندانهای قدیم ایرانی را مانند خاندان حبیب و خاندان صفیه و خاندان مرزبان ذکر کرده و دربارهٔ خاندان مرزبان گوید که این خاندان قدیمی‌ترین دودمانهای ایرانی فارس و از حیث شماره بزرگترین آنها است و کارهای دیوانی از زمان بسیار قدیم در دست ایشان می‌باشد.[۱] و همین امر هم باعث شده بود که اصول نظام دیوانی قدیم حتی پس از ترجمه به عربی باز به همان صورت با تغییرات جزئی که لازمه تغییر و تحول نوع حسابها بود همچنان باقی بماند.

دربارهٔ ترجمهٔ دیوان عراق از فارسی به عربی روایتی از مدائنی نقل شده که از آن می‌توان اهمیت این واقعه را از نظر معاصران و اثری راکه برای آن در ناتوان کردن زبان فارسی پیش‌بینی می‌کرده‌اند به خوبی دریافت. چنین پیدا است

---

۱. صورةالارض، ج ۲، ص ۲۹۲ - ۲۹۴.

که در این موضوع مبارزه‌ای هم، هر چند به طور نهانی، بین طرفداران و مخالفان این اقدام وجود داشته است که در یک طرف آن دبیران ایرانی فارسی‌نویس و سایر ایرانیانی که به حفظ اعتبار و حیثیت زبان فارسی علاقه‌مند بودند قرار داشتند و در طرف دیگر دستگاه امارت حجاج عامل سخت‌گیر و سنگدل دوران اموی و رئیس دیوان او، که هر چند او هم ایرانی بوده ولی چون حجاج او را به این کار مأمور کرده بود برای انجام آن کوشش و اهتمام می‌نمود.

داستان نقل دیوان را مدائنی از علی بن محمدبن ابی سیف از رجال قرن اول اسلامی روایت کرده و در کتاب فتوح‌البلدان بلاذری و الفهرست ابن ندیم هر دو نقل شده است. بر طبق این روایت رئیس دیوان خراج که حجاج او را مأمور این کار کرده بود، صالح پسر عبدالرحمان بود. عبدالرحمان پدر این صالح از ایرانیانی بود که در سیستان به دست اعراب اسیر شده بود و او را به عراق آورده بودند. صالح پیش از اینکه خود به دبیری دیوان خراج یعنی به ریاست این دیوان برگزیده شود، در همین دیوان زیر دست زادان فرخ رئیس پیشین این دیوان کار می‌کرد و در نویسندگی به زبان فارسی و عربی هر دو مهارت داشت و پس از کشته شدن زادان فرخ، حجاج او را به ریاست دیوان برگزید.

در زمان حیات زادان فرخ گفت‌وگویی بین همین صالح و زادان فرخ در موضوع نقل دیوان از فارسی به عربی صورت گرفته بود؛ بدین‌گونه که روزی صالح به زادان فرخ استاد و رئیس خود می‌گوید که: من می‌بینم امیر (حجاج) را نسبت به من نظر محبتی است و بیم آن دارم که مرا به جای تو برگزینند و این برای من ناگوار است که جای تو را بگیرم! زادان فرخ می‌گوید: خاطر مشغول مدار که امیر به من سخت نیازمند است چون کسی را نخواهد یافت که حساب او را نگه دارد، و صالح می‌گوید: ولی اگر من بخواهم می‌توانم که دیوان را از فارسی به عربی برگردانم (یعنی این کار را از انحصار دبیران فارسی‌نویس خارج کنم). زادان فرخ او را در این کار می‌آزماید و چون می‌بیند که صالح از عهدهٔ این کار برخواهد آمد، او را دستور می‌دهد که از این مقوله سخنی به زبان نراند و حتی

خود را به بیماری بزند، به تفصیلی که در روایت ذکر شده است.

روایت گوید که پس از کشته شدن زادان فرخ که صالح به جانشینی او تعیین گردید روزی صالح آنچه را که میان او و زادان فرخ گذشته بود برای حجاج بازگفت و حجاج چون دانست که صالح از عهدهٔ چنین کاری برمی‌آید او را مأمور نمود تا دیوان را به عربی برگرداند.

دبیران ایرانی که ادارهٔ امور دفاتر مالیاتی و دخل و خرج کشور را بر عهده داشتند و مایل نبودند چنین کاری صورت گیرد درصدد برآمدند تا با ذکر مشکلات این کار و بزرگ جلوه‌دادن آن صالح را از قبول این عمل بازدارند. نمونهٔ مجادلات ایشان گفت‌وگویی است که بین مردان شاه پسر زادان فرخ رئیس سابق دیوان و صالح‌بن عبدالرحمن رئیس لاحق آن روی داده و قسمتی از آن در همین روایت ذکر گردیده است. و حتی ایرانیان حاضر شدند که صد هزار درهم به صالح بدهند که او در برابر حجاج از انجام این کار اظهار عجز کند، ولی صالح نپذیرفت، شاید بدان جهت که حجاج برای او ضرب‌الاجلی تعیین کرده بود و اگر او در آن مدت کار را به انجام نمی‌رسانید از خشم حجاج و عواقب ناگوار آن در امان نمی‌ماند. ایرانیان چون لجاج و سرسختی صالح را در این کار دیدند گفتند خداوند ریشه‌ات از بیخ برکند که ریشهٔ زبان فارسی را از بیخ برکندی.

آنچه در این روایت جلب نظر می‌کند و قابل مطالعه و بررسی است، یکی مشکلاتی است که از لحاظ ادبی و لغوی به نظر دبیران ایرانی می‌رسیده که بی‌شباهت به مباحثی که در عصر ما برای ترجمهٔ بعضی از اصطلاحات فنی به زبان فارسی عنوان می‌شود نیست، و دیگر حذف و تحریفهایی است که در نقل این روایت در مآخذ موجود روی داده و در نتیجهٔ آن این روایت گنگ و در بعضی موارد نامفهوم شده است. مشکلاتی که به نظر دبیران ایرانی می‌رسیده و به زبان مردانشاه بیان شده به نقص اصطلاحاتی فنی دیوانی در زبان عربی و دشواری نقل یا ترجمهٔ آن اصطلاحات مربوط می‌شود. برای دبیرانی که با اصطلاحات فارسی که قرنها در دیوانها به کار رفته و در نتیجه پخته و جا افتاده شده بود خو گرفته و

مأنوس شده بودند، ترجمهٔ عربی بعضی از اصطلاحات که در آن زمان هنوز ناپخته و جانیفتاده بود نارسا می‌نمود، و چون برای بسیاری از آنها در زبان عربی معادلی نمی‌شناختند به این جهت زبان عربی را برای این کار آماده نمی‌دانستند، و همین مشکلات بود که آن‌ها را به رخ صالح می‌کشیدند تا ناتوانی او را در این عمل بازنمایند و او را از قبول این کار منصرف سازند و از جوابهای صالح که نمونه‌ای از آن باز در همین روایت ذکر شده چنین برمی‌آید که او هم در زبان عربی آن اندازه تسلط و به خود آن اندازه اعتماد داشته که از دشواری کار نهراسد و اگر هم برای لفظی اصطلاح جامعی نمی‌یافته خود از کلمات عربی اصطلاح تازه‌ای وضع کند یا همان اصطلاح را معرّب سازد.

در نمونه‌ای که از گفت‌وگوی مردان شاه و صالح در این روایت آمده، چند کلمهٔ فارسی ذکر شده که در آنها در همه نسخه‌هایی که این روایت را نقل کرده‌اند حذف و تحریفی روی داده است.

چنانکه گفتیم، این روایت در دو مأخذ قدیم عربی نقل شده، یکی در کتاب فتوح‌البلدان تألیف احمدبن یحیی بن جابر معروف به بلاذری و دیگر در کتاب الفهرست تألیف محمد بن اسحاق معروف به ابن‌ندیم. کتاب فتوح‌البلدان در اواسط قرن سوم هجری نوشته شده و الفهرست در نیمهٔ دوم قرن چهارم، و بین تألیف این دو کتاب بیش از یک قرن فاصله است و اینکه این حذف و تحریف در هر دو کتاب یکسان دیده می‌شود نباید باعث تعجب باشد، زیرا ممکن است این تصرف که نتیجهٔ ناآشنایی نسخه‌نویسان به کلمات فارسی بوده نخست در کتاب فتوح‌البلدان، حاصل شده و از آنجا به الفهرست منتقل شده باشد، و یا اینکه حذف تحریف در روایت اصلی که مأخذ هر دو کتاب بوده روی داده باشد.

قسمتی از این روایت که این حذف و تحریف در آن روی داده و مورد گفت‌وگوی ما است در اصل عربی در نسخه چاپ شدهٔ فتوح‌البلدان چنین است: فقال له (ای لصالح) مردانشاه بن زادان فروخ: کیف تصنع بدهویه و ششویه؟ قال:

اکتب عُشر و نصف عُشر. قال فکیف تصنع بوید؟ قال: اکتبه ایضا. والوید النیف و الزیادة تزاد.[۱]

و در نسخه چاپ شدهٔ الفهرست همین عبارت با تغییر مختصری چنین آمده: «فقال له (ای لصالح) مردانشاه بن زادانفروخ کیف تصنع بدهویه و ششویه؟ قال: اکتب عشراً و نصف عُشر. قال فکیف تصنع بوید قال: اکتب و ایضاً، قال: والوید النیف و الزیاده تزاد[۲] و معنی این عبارت این است که: مردان شاه پسر زادان فرخ از صالح پرسید با دهویه و ششویه چه می‌کنی؟ گفت می‌نویسم عشر و نصف عشر. گفت با وید چه می‌کنی؟ گفت می‌نویسم و ایضاً، گفت: و وید همان نیف است و زائد اضافه می‌شود.»

این عبارت در این دو مأخذ شامل دو سؤال است با سه کلمهٔ فارسی که یکی از آنها هم دچار تحریف شده، در صورتی که در اصل شامل سه سؤال بوده با چهار کلمهٔ فارسی که یک سؤال و یک کلمهٔ فارسی آن از قلم افتاده. و چون از حسن اتفاق این حذف و تحریف در اثر ناآشنایی نسخه‌نویسان عربی فقط در کلمات فارسی روی داده و در معادل عربی آنها که صالح ذکر کرده حذف و تحریفی نیست از این رو به قرینه همین کلمات عربی به آسانی می‌توان هم مواضع حذف و تحریف را تشخیص داد و هم اصول صحیح آنها را به دست آورد.

نخستین تحریف در کلمه‌ای روی داده که در عبارت عربی به صورت ششویه ذکر شده است. دهویه که صالح معادل آن را در عربی عُشر ذکر کرده صحیح است. زیرا دهویه بمعنی ده یک است و عُشر هم همین معنی را می‌دهد، ولی معادل ششویه که بمعنی شش یک است در عربی نصف عشر نیست بلکه (سدس) است. بنابراین کلمه‌ای که صالح آن را نصف عشر معنی کرده ششویه نباید باشد بلکه کلمهٔ دیگری است که به این صورت تحریف شده. آقای تجدد در ترجمهٔ فارسی کتاب الفهرست ذیل این عبارت با توجه به ناسازگاری آن

۱. فتوح‌البلدان، بتصحیح و تحقیق دکتر صلاح‌الدین المنجد، طبع مکتبة النهضة المصریة، ص ۳۶۸.
۲. الفهرست، طبع فلوگل، ص ۲۴۲.

نوشته‌اند «دهویه و ششویه بمعنی عشر و سدس است و چون در صدر اسلام کتابچه‌های مالیاتی عرب به زبان فارسی بود، و در اسلام خمس و زکوة از منابع درآمد به شمار می‌رفت و خمس در فقه بر شش قسمت منقسم می‌گردید، ظاهراً در فارسی به رقم ششویه نگاهداری می‌شد، و مؤید این معنی گفتهٔ صالح است که گوید به جای دهویه و ششویه ده و نصف ده می‌نویسم. نصف ده خمس است که همان خمس مالیاتی باشد.»[1] و آقای دکتر آذرنوش در ترجمهٔ فارسی کتاب فتوح‌البلدان در ذیل همین عبارت دربارهٔ کلمه ششویه نوشته‌اند: «همانطور که در جمله بعد ذکر می‌شود ششویه یعنی «نصف ده»، یعنی در حقیقت پنجویه، اما در همه نسخ ششویه است. این مسأله برای دخویه[2] نیز حل ناشده مانده است، وی در تعلیقات خود بر فتوح‌البلدان می‌گوید که از دُزی[3] تقاضای حل آن را کرد و از او نیز ترجمهٔ صحیحی به دست نیاورد. تجدد ضمن ترجمهٔ این بخش (که در الفهرست هم آمده است) می‌گوید از آن باب ششویه می‌گفته‌اند که زکوة بر شش بخش می‌شده و یک بخش آن را برمی‌داشتند ... ولی این توجیه هم مورد پسند استاد مینوی واقع نگردید.»[4]

علت این آشفتگی در معنی عبارت و تفسیرهای ناسازگاری که برای کلمهٔ ششویه شده این است که به معادل عربی این کلمه که صالح ذکر کرده، چنانکه باید توجه نشده و ذهن محققان و مترجمان فاضل هم به این نکته معطوف نشده

---

۱ . فهرست ابن‌ندیم ترجمهٔ رضا تجدد، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۶ خورشیدی، ص ۴۴۲.

۲ . دخویه خاورشناس معروف که کتاب فتوح‌البلدان بلاذری را نخستین بار تصحیح و با تعلیقات عالمانه چاپ کرده است.

۳ . Dozy خاورشناس هلندی که در دانشگاه مادرید استاد زبان و ادبیات عربی بود، مؤلف کتاب معروف Supplement aux Dictionnaires Arabes که ذیلی است عالمانه بر قوامیس عربی و در آن لغت‌هایی را که در فرهنگهای عربی نیامده است جمع کرده و دیگر "فرهنگ البسهٔ عربی" است که آقای دکتر حسین‌علی هروی به فارسی ترجمه کرده است و بنام "فرهنگ البسهٔ مسلمانان" جزء انتشارات دانشگاه تهران به شمارهٔ ۱۰۸۷ به چاپ رسیده است.

۴ . فتوح‌البلدان، بخش مربوط به ایران، ترجمهٔ دکتر آذرتاش آذرنوش، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۶، ذیل ص ۱۰۹.

که ممکن است در کلمهٔ ششویه تحریفی روی داده باشد، در صورتی که دربارهٔ کلمات فارسی مستعمل در زبان عربی احتمال تحریف قبل از هر چیز باید به ذهن خطور کند. حقیقت این است که نصف عُشر که صالح آن را در مقابل این کلمه گذارده است چنانکه تصور شده «نصف ده» نیست، و نصف ده هم معادل با خُمس یا پنجویه نمی‌شود که بتوان آن را با زکوة و خمس منطبق نمود، زیرا نصف ده پنج است نه پنج یک. و اما نصف عُشر که صالح بیان کرده عبارت است از نصف ده یک، یا همان نیم عشری که تا چندی پیش در دفاتر مالیاتی معمول بود و شاید هنوز هم در بعضی موارد معمول باشد و نیم عشر یا نصف عشر معادل است با بیست یک که به اصطلاح دفاتر ساسانی بیستویه می‌شود. بنابراین به آسانی می‌توان دریافت که آنچه ما آن را در این روایت به صورت ششویه می‌خوانیم تحریفی است از کلمهٔ بیستویه و اگر در نظر بگیریم که در رسم‌الخط قدیم نقطه گذاری حروف مانند امروز معمول نبوده آسان‌تر می‌توان پذیرفت که کلمهٔ بیستویه به دست ناسخی بی‌دقت و بی‌اطلاع به ششویه تبدیل شده باشد.

و اما چرا مردان‌شاه معادل چنین رقم یعنی بیستویه را از صالح پرسیده؟ این بدان علت است که در زبان عربی برای بیان کسور اعداد به استثنای از ۲ تا ۱۰ که با کلمات نصف و ثلث و ربع ... تا عُشر بیان می‌شود صیغهٔ خاصی وجود ندارد. سؤال مردان‌شاه دربارهٔ کسور عقود و به اصطلاح امروز دهگانها است که در دیوانهای فارسی با استفاده از اعداد بیست و سی و چهل ... و با ترکیب «یه» یا «و یه» به آسانی قابل بیان بوده ولی در عربی به استثنای کلمه عُشر که از عَشَر گرفته شده از ارقام عشرون و ثلاثون و اربعون و بالاتر کلماتی برای بیان کسور اشتقاق نیافته. ذکر کلمهٔ دهویه هم که در مقابل آن عُشر وجود داشته در سؤال مردانشاه به عنوان آغاز مطلب و برای توجه دادن به همین نکته بوده و الا اصل سؤال از بیستویه به بالا است و به همین جهت هم صالح ناچار شده که کسور بالاتر از ده را هم با تلفیق همان کلمهٔ عُشر با کسور پائین‌تر از ده بیان کند، و به خوبی می‌توان حدس زد که سؤال مردان‌شاه که قصد او احراج و در تنگنا گذاردن صالح بوده

غیر از بیستویه شامل سایر عقود مانند «سی و یه» و «چهل و یه» و بالاتر هم بوده و با رویه‌ای که صالح جواب داده ناچار می‌بایستی آنها را هم ثُلث عُشر و رُبع عُشر و به همین ترتیب ترجمه کرده باشد. سؤال مردان‌شاه بسیار زیرکانه است، ولی جواب صالح هم سرمشق آموزنده‌ای برای مترجمان خودمان خواهد بود که چگونه می‌توان از ابزار موجود هر زبان برای بیان معانی جدید استفاده نمود تا به محض آنکه معادل کلمه‌ای را در دسترس خود نیافتند بی‌درنگ زبان را به نقص و نارسایی متهم نکنند.

و امّا در عبارت بعدی: «فکیف تصنع بوید؟ قال اکتب و ایضا» در رساله‌ای که چند سال پیش با عنوان «المترجمون و النقلة عن الفارسیة في القرون الاسلامیة الاولی» نوشته بودم[1] و در ترجمهٔ حال زادان فرخ روایت الفهرست را نقل کرده بودم در ذیل این عبارت احتمال داده بودم که کلمهٔ «و ایضا» که صالح در برابر کلمه «وید» قرار داده تعریب آن باشد نه ترجمهٔ آن و در اینجا در توضیح آن احتمال ذکر چند مطلب را لازم می‌دانم:

یکی این‌که کلمهٔ «ایضا» نه در اشعار دورهٔ جاهلیت، نه در قرآن کریم و نه در احادیث معتبر و صحیح که مآخذ اصلی زبان عربی به شمار می‌روند استعمال شده، نه خود این کلمه و نه مشتقات بسیار محدود آن، و به این جهت این کلمه را عربی‌الاصل ندانسته‌اند. برخی احتمال داده‌اند که این کلمه از لاتین IDEM که به همین معنی است منقول باشد. علامه مرحوم محمد قزوینی پس از ذکر این قول نوشته‌اند: «این فقره با کمال غرابتش قابل تأمل و جالب نظر است»[2]. عبدالله العلایلی در لغت‌نامهٔ «المرجع» این نظر را که این کلمه از فارسی به زبان عربی راه

---

۱. این رساله در سال هفتم مجلهٔ «الدراسات الادبیة» نشریه کرسی فارسی دانشگاه لبنان شمارهٔ ۳ و ۴ انتشار یافت و به طور جداگانه نیز با همین نام جزء انتشارات دانشگاه لبنان منتشر گردید، بیروت، ۱۹۶۵. در این‌جا باید به این مطلب اشاره کنم که در نقل عبارت الفهرست در آن رساله هم ششویه چاپ شده و به تصحیح آن به صورتی که در این مقاله ذکر شده توجهی نشده و باید به همین صورت تصحیح شود.

۲. یادداشت‌های قزوینی، ج ۱، ص ۱۵۳.

یافته باشد بی‌اساس شمرده[۱]، ولی شاید بتوان این روایت مدائنی را اساس موجهی برای این نظر به شمار آورد، زیرا تا آنجاکه ما اطلاع داریم گفتهٔ صالح قدیمترین استعمالی است که ما از کلمهٔ «ایضا» در دست داریم و در این گفته این کلمه در مقابل کلمه‌ای فارسی که از لحاظ لفظ و معنی درست با آن منطبق است قرار گرفته است، «وید» که در سؤال مردان‌شاه ذکر شده همان کلمه‌ای است که در فرهنگهای فارسی به صورت «ایدی» آمده و معنی آن را «نیز» و «ایضا» نوشته‌اند[۲] و ظاهراً سؤال مردانشاه «و ایدی» یا «و اید» بوده که در عبارت عربی به صورت «وید» درآمدهٔ همچنانکه «و اند» هم در همین عبارت بعدی به «وند» تغییر یافته است. وگرچه در کتابهای لغت این کلمه با یاء ضبط شده ولی این احتمال هست که در اصل با الف مقصوره بوده و در آن صورت با توجه به اینکه دو حرف «د» و «ض» در عربی قریب‌المخرج هستند و به این جهت هم «ض» عربی در زبانهای دیگر به «د» تبدیل می‌شود «ایدا» و «ایضا» یک کلمه خواهند بود، و برفرض هم که در فارسی آخر کلمهٔ ایدی با «یا» باشد نه الف مقصوره، باز تعریب آن به این صورت غرابتی ندارد. در فرهنگ فارسی به لاتین Wullers کلمه فارسی ایدی معادل لاتینی Etiam و Item یعنی همان کلمه‌ای که بعضی آن‌را اصل لاتینی ایضا دانسته‌اند ذکر شده است. در هر حال این روایت دلیل قابل قبولی بر اصل فارسی ایضا به دست می‌دهد، به خصوص اگر به جواب صالح به صورتی که در فتوح‌البلدان آمده و با جملهٔ «اکتبه» شروع شده است توجه بیشتری شود، ولی با این حال تا وقتی که علاوه بر آنچه در فرهنگهای فارسی آمده، موارد استعمال دیگری برای کلمهٔ «ایدی» یا معنی دیگری غیر از معانی معروف برای «ایدون» در مآخذ معتبر فارسی یافت نشود دور از احتیاط خواهد بود که در این باره حکم قطعی نمود و پا را از حد احتمال فراتر نهاد.

آخرین قسمتی که در این روایت احتیاج به توضیح دارد، جملهٔ اخیر است

۱. المرجع، ج ۱، ذیل کلمهٔ ایضاً.

۲. به فرهنگهای فارسی ذیل کلمه ایدی مراجعه شود.

که در متن عربی نقل کردیم. یعنی «قال والوید النیف و الزیادة تزاد». توضیح این مطلب آن است که کلمهٔ فارسی که صالح معادل عربی آن را نیّف ذکر کرده «وید» نیست، زیرا چنانکه قبلاً دیدیم صالح معادل عربی کلمهٔ «وید» را «ایضا» ذکر کرده و دو کلمهٔ «نیف» و «ایضا» در زبان عربی از لحاظ معنی هیچگونه تناسب یا قرابتی ندارند که هر دو برابر یک کلمهٔ «وید» قرار گیرند. بنابراین نیّف معادل کلمهٔ دیگری بوده که به «وید» یا «الوید» تحریف شده و به قرینهٔ معنای نیّف در عربی به آسانی می‌توان دریافت که آن کلمه «واند» و معرب آن «وند» و در این عبارت «الوند» بوده که در فارسی همان کلمه‌ای است که برای بیان شمار نامعین پس از یک عدد معین ذکر می‌شود، مانند بیست و اندی و این همان معنی نیف است در عربی مثل عشرون و نیف.

بنابراین جملهٔ صالح در جواب سؤالی است که از عبارت حذف شده و آن سؤال باید چنین باشد «فکیف تصنع بوند» مردانشاه پرسید با «اند» چه می‌کنی؟ صالح گفت اند همان «نیف» است و «زائد» اضافه می‌شود. نگارنده سابقاً این مطلب را در رساله‌ای که ذکرش گذشت بطور اجمال ذکر کرده بودم.[1] و در اینجا باید این توضیح را اضافه نمایم که علت این حذف و تحریف هم تا حدی روشن است زیرا به استثنای نقطهٔ وند و وید که چنانکه گفتیم در رسم‌الخط قدیم رعایت نمی‌شده، دو جملهٔ «فکیف تصنع بوید» و «فکیف تصنع بوند» هر دو از هر لحاظ یکسان نوشته می‌شده و طبیعی است که در نظر ناسخی ناآشنا بـه اصـطلاحات فارسی، جملهٔ دوم عیناً تکرار جملهٔ اول و سهو کاتب گمان شده و به این جهت آن را حذف کرده باشد و پس از حذف آن سؤال «الوند» هم به قرینهٔ «وید» سابق به «الوید» تغییر یافته باشد. منتها در این‌جا یک سؤال پیش می‌آید و آن این است که وقتی نیف در عربی به این خوبی و روشنی معنی «اند» فارسی را می‌رساند و

۱. در مراجعه به کلمهٔ وند در برهان قاطع ملاحظه شد که همکار دانشمند ما آقای دکتر محمد معین که هزار افسوس بیماری ممتد ایشان را از ادامهٔ کارهای بسیار باارزش بازداشت به حذف این جمله در این عبارت توجه نموده‌اند، ولی در عبارت الفهرست ششویه و نصف عُشر را همچنان «پنجویه» تصحیح کرده‌اند که سهو است.

درست منطبق بر این کلمهٔ فارسی است، سؤال مردان‌شاه که قطعاً او هم از این معنی بی‌اطلاع نبوده چه موردی داشته است؟ به گمان ما استعمال این صیغه با همین هیأت در این معنی مخصوص از وضع صالح یا از اصطلاحات مولد دیوانی است. معنی لغوی این کلمه و ماده‌ای که از آن مشتق شده «ناف ـ ینوف» مطلق زیادت و افزایش را می‌رساند و اشتقاق این صیغهٔ به خصوص و استعمال آن برای این افزایش مخصوص شاید انتخاب و وضع خود صالح باشد و عبارت «والزیادة تزاد» هم که در آخر این عبارت ذکر شده در واقع تأکیدی باشد برای بیان صحت این وضع. زیرا «اند» هم در فارسی عدد زائدی است که بر عددی معلوم اضافه می‌شود. بنابر آنچه گذشت این قسمت از روایت مدائنی به این صورت تصحیح می‌شود: «فقال له مردانشاه بن زادان فروخ: کیف تصنع بدهویه و بیستویه؟ قال اکتب عُشراً و نصف عُشر. قال: فکیف تصنع بوید؟ قال: اکتبه و ایضا. قال: فکیف تصنع بوند؟ قال: والوند النیف. و الزیادة تزاد.»

تهران ـ شهریور ۱۳۴۹

چگونگی انتقال زبان فارسی

از عصر ساسانی به دوران بعد از اسلام

وقتی در اینجا سخن از زبان فارسی می‌رود مقصود زبان جامع و فراگیری است که در سراسر تاریخ دور و دراز ایران همچون پیوندی استوار تیره‌های مختلف اقوام ایرانی و ساکنان مناطق مختلف این سرزمین گسترده را به هم می‌پیوسته است و در دوره‌هایی که این مردم از خود حکومتی که وحدت سیاسی و ملّی آنها را تأمین کند نداشته‌اند، با حفظ وحدت فرهنگی، آنها را از پراکندگی باز می‌داشته تا بار دیگر با رستاخیز خود وحدت سیاسی و شخصیت ملّی خود را باز یابند. نمونهٔ بارز این رستاخیز را پیش از اسلام در قیام دولت ساسانی، پس از قرنها پراکندگی سیاسی، می‌توان یافت. در دوران اسلامی هم در این پدیدهٔ درخور تأمّل می‌توان دید که تمام مناطق مختلف این سرزمین پهناور و مردمان آن با آنکه به تدریج و جدا از هم به اسلام درآمدند، ولی در جامعهٔ اسلامی نه چون مناطقی از هم‌گسسته و مردمی بیگانه از یکدیگر، بلکه همچون کشوری به هم پیوسته، مردمی یک‌فرهنگ و یک‌زبان نمودار شدند. و این صفت برای آنها آنچنان بارز و نظرگیر بوده که همهٔ موزّخانی که دربارهٔ سرزمینهای اسلامی و مردم آن شرحی نوشته‌اند، این را درخور ذکر دانسته و به اجمال یا تفصیل از آن سخن گفته‌اند.

مسعودی در جایی که از ایرانیان و سرزمین ایشان از روزگاران قدیم تا زمان خودش در قرن چهارم هجری سخن رانده، موطن ایشان را از بلاد جبال و

آذربایجان و ارمنستان و آران و بیلقان و دربند قفقاز گرفته تا حدود خراسان و سیستان و دیگر نواحی شرق و جنوب و غرب برشمرده، گوید: همهٔ این سرزمینها کشور واحدی بودند دارای یک شاه و یک زبان، هر چند در برخی جزئیات لهجه‌های مختلف داشتند[۱] و مقدسی بشاری که خود سالیان دراز در سرزمینهای اسلامی سفر کرده و همه را از نزدیک دیده و آنچه نوشته غالباً مشاهدات خود او بوده، جلد دوم از کتاب خود، احسن التقاسیم را به جهان ایرانی و به اصطلاح خودش به «اقالیم العجم» اختصاص داده، آنها را هشت اقلیم شمرده و صفت جامع و فراگیر همهٔ آنها را چنین نوشته که: «سخن این اقلیمهای هشت‌گانه به عجمی است، لیکن برخی از آنها دری و برخی دیگر پیچیده و ناروشن است، ولی همهٔ آنها فارسی خوانده می‌شوند».[۲]

رسم بر این جاری است که زبان پیش از اسلام ایرانیان را پهلوی بخوانند و زبان دوران اسلامی ایشان را که در قرنهای سوم و چهارم هجری آثار ادبی آن شکوفا گردید، فارسی. خود من هم در نوشته‌های سابق خود از همین رسم بی‌آنکه در آن بیندیشم پیروی می‌کردم. ولی هنگامی که در دانشگاه لبنان برای آماده ساختن دروس یا سخنرانیهای خود در آن دانشگاه در موضوع ترجمهٔ آثار پیش از اسلام ایران به زبان عربی بار دیگر با دقّتی بیشتر و اندیشه‌ای کنجکاوانه‌تر به مطالعهٔ مآخذ دست اوّلی که معمولاً در این گونه مباحث مورد استناد قرار می‌گیرند پرداختم، این رسم را که کم و بیش از مسلّمات شمرده می‌شد بر پایه‌ای استوار ندیدم و هر چه در مطالعات خود پیشتر رفتم آن را نااستوارتر یافتم و بدین سبب آنچه در آن دانشگاه در نتیجهٔ همان مطالعات نوشتم همه‌جا در مورد نوشته‌هایی که از دوران ساسانی به زبان عربی ترجمه شده و نامی از آنها در مآخذ عربی اسلامی آمده به جای زبان پهلوی زبان فارسی به

۱. مسعودی، التنبیه و الاشراف، ص ۷۸.

این مقاله از نخستین شمارهٔ نخستین سال فصل‌نامهٔ هستی چاپ تهران، اسفند ۱۳۷۱ هـ. ش. نقل شده.

۲. مقدسی، احسن التقاسیم، پایان جلد اول، ص ۲۵۶ و جلد دوم، ص ۲۵۹.

کار بردم، به این دلیل ساده که در همهٔ مآخذ و مراجع دست اوّل و معتبری که در این زمینه‌ها مورد مراجعهٔ من بود، یعنی در همهٔ مؤلّفات عربی و اسلامی قرنهای نخستین اسلامی که مؤلّفان آنها یا خود از مترجمان برخی از آن آثار فارسی بوده‌اند، یا همروزگار با مترجمان یا نزدیک به همان زمانها می‌زیسته‌اند، و در هر حال واقف‌تر از ما به اوضاع و احوال آن روزگار و وضع این زبان در آن زمانها بوده‌اند. در سخن از زبانی که نوشته‌های ایرانی از آن زبان به زبان عربی برگردانده شده همه‌جا نام زبان فارسی (= اللغة الفارسیّة) به‌کار برده‌اند نه زبان پهلوی (= اللغة البهلویّة) و من برای خود مجوّزی نیافتم که «اللغة الفارسیّة» را از نوشته‌های آنها برگیرم و آن را در نوشته‌های خود که غالب آنها هم به زبان عربی بود به «اللغة البهلویّة» تبدیل کنم. گذشته از این که با مراجعه به آن مآخذ برای خود من هم در این امر که مراد از «اللغة الفارسیّة» در آن مآخذ، چنانکه برخی از ارباب علم و مطالعهٔ زمان ما نوشته‌اند[1]، در برخی موارد همان «اللغة البهلویّة» باشد تردیدی سخت حاصل شده بود که مرا از پیروی آن رسم باز می‌داشت.

ولی این شک و تردید در همین جا پایان نیافت بلکه خود سؤالهای دیگری را هم در همین زمینه برانگیخت که می‌بایستی برای آنها هم پاسخهائی خردپذیر یافت، و یکی از آن سؤالها این بود:

با این که زبان پهلوی در عرف صاحب‌نظران تاریخ و فرهنگ ایران در قرنهای نخستین اسلامی، که گفته‌ها و روایات منقول از آنها ملاک رای و نظر همهٔ متأخّران و معاصران بوده، یک زبان یا لهجهٔ محلّی ایران به شمار می‌رفته که در محدودهٔ خاصّی از این سرزمین کاربردی محدود داشته، و به همین گونه هم معرّفی شده نه به عنوان یک زبان جامع و فراگیر همهٔ ایرانیان، چه علّت یا علّتهائی باعث شده که هر چه زمان پیشتر آمده هم معنی و مفهوم آن چیزی که پهلوی خوانده می‌شد، در ابهام بیشتری فرو رود و هم قلمرو آن گسترش بیشتری یابد تا

۱. مانند آنچه در تحقیق عالمانهٔ استاد فقید دکتر غلامحسین صدیقی به نام «بعضی از کهن‌ترین آثار نثر فارسی تا پایان قرن چهارم» دیده می‌شود.

حدّی که زبان ایرانیان پیش از اسلام و همهٔ آثار مکتوب ایشان را دربرگیرد.

قدیمی‌ترین روایتی که دربارهٔ زبان پهلوی در مآخذ عربی اسلامی دیده می‌شود همان است که ابن ندیم از ابن مقفّع نقل کرده، روایتی که از قدیم تاکنون یکی از راهنماهای اصلی محقّقان برای شناخت زبانها یا لهجه‌های فارسی بوده است. در قدیم کسانی همچون خوارزمی و حمزهٔ اصفهانی و یاقوت از آنها بهره گرفته‌اند و در دوران معاصر هم همهٔ محقّقان سرشناس این رشته آن راکم و بیش مورد بررسی قرار داده‌اند. ابن مقفّع در این روایت از لهجه‌ها یاگونه‌های مختلفی نام برده که همه زیر عنوان عام زبان فارسی یا یکی از انواع آن شناخته می‌شده‌اند. یکی از این زبانها پهلوی بوده است که دربارهٔ آن گوید: پهلوی منسوب است به پهله و پهله نامی است که بر پنج شهر گفته می‌شود که شامل اصفهان و ری و همدان و ماه نهاوند و آذربایجان می‌شده.[1] از این روایت ابن مقفّع می‌توان چنین فهمید که در این دوران که اواخر دوران ساسانی و اوایل عصر اسلامی را دربرمی‌گیرد، پهله جز بر این مناطق و پهلوی جز بر لهجهٔ بومی این مناطق غربی و شمال غربی ایران اطلاق نمی‌شده. مؤیّد این امر هم مطلبی است که در المسالک و الممالک ابن خردادبه آمده، یعنی قدیمی‌ترین کتابی که در شناخت راهها و سرزمینها در دوران اسلامی تألیف شده و به ما رسیده و آن هم چنانکه در جای خود ذکر شده بیشتر مطالب آن به دوران اخیر ساسانی ارتباط می‌یابد. در آنجا هم سرزمین پهلویها با مختصری اختلاف همین جاهائی است که ابن‌مقفّع ذکر کرده است.[2] این تصویری است تا حدّی روشن از زبان پهلوی و قلمرو آن در قرنهای نخستین اسلامی، ولی در مؤلّفات دوره‌های بعد کم‌کم در اثر نارسایی و درهم ریختن اطّلاعات، هم بر ابهام آن افزده و هم قلمرو آن تغییر یافته که در این مختصر جای پرداختن به آن نیست.

در سالهای اخیر هم که فرصتی دست داد تا به تنظیم یادداشتهای انتشار نیافتهٔ خود در همین زمینه‌های مشترک فارسی ـ عربی بپردازم و آنها را برای

۱. الفهرست، ص ۱۳.

۲. المسالک و الممالک، ص ۵۷.

انتشار در مجموعه‌ای که «تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی»[۱] نام گرفته است آماده سازم وقتی در این سیر و سلوک به زبان فارسی و سرگذشت آن در این دوران رسیدم شک و تردید دیرینه صورت دیگری به خود گرفت و سؤالهای دیگری برانگیخت که حتّی برخی از اموری را هم که تقریباً از اصول مسلّمهٔ تاریخ این دوران به شمار می‌رفت نیز در خود گرفت و مهمتر از همه این سؤال بود که آیا در این دوران چه واقعهٔ خارق عادتی در این سرزمین اتّفاق افتاده که بر اثر آن زبان ایرانیان در دوران اسلامی آن چنان با زبان پیش از اسلام ایشان فرق کرده باشد که برای تشخیص آن دو از یکدیگر آنها را با دو عنوان پهلوی و فارسی اسلامی بخوانند و برای فهم آنها نیاز به ترجمهٔ یکی به دیگری باشد چنانکه در مباحث مربوط به شاهنامهٔ فردوسی از ترجمهٔ خداینامهٔ پهلوی به شاهنامهٔ فارسی سخن می‌رود.

از آنجا که تغییر زبان و حتّی تغییر لهجه که خیلی آسانتر از زبان است کار ساده‌ای نیست که در عالم واقع هم مانند عالم وهم و تصوّر به آسانی صورت گیرد و بتوان از آن هم مانند تغییر دین یا دولت سخن گفت، پژوهنده‌ای که بخواهد چنین تغییری را که تقریباً امری خارق‌العاده است با معیارهای علمی و واقعی بسنجد و بی‌آنکه گفته یا نوشتهٔ دیگران را نسنجیده تکرار کند خود دربارهٔ آن بیندیشد و در جست‌وجوی علل و عوامل اصلی و کیفیّت عملی آن برآید ناچار باید به تحقیق در این امر بپردازد که آیا با حملهٔ اعراب به ایران و گسترش اسلام در بین ایرانیان چه واقعهٔ خارق عادتی اتّفاق افتاده که چنین نتیجه‌ای غیرعادی به بار آورده و امری تقریباً ناممکن را ممکن ساخته است؟ و چون با همین اندیشه و با معیارهای واقعی درصدد یافتن پاسخی برای این سؤال برآید به این نتیجه می‌رسد که نه تنها در هیچ یک از آن دو واقعه در ایران امری خارق عادت اتّفاق نیفتاده که انقطاع کلّی از گذشته را ایجاب کند، بلکه رویدادها به

۱. از این مجموعه تاکنون مجلد اول و دوم و سوم انتشار یافته و مجلدات چهارم و پنجم در دست انتشار است و کتاب حاضر مجموعه مقالاتی است در رابطه با این موضوعات (ناشر).

صورتی جریان یافته که استمرار وضع موجود و بهره‌گیری از آن و از آن جمله استمرار همان زبان فارسی دیرین را در حکومت جدید ایجاب می‌کرده است.

عوامل ابهام‌زایی که بر رویدادها و نقل روایات مربوط به وقایع قرنهای نخستین اسلامی حکمفرما بوده، آن چنان تاریخ این دوران را در ابهام و تیرگی فرو برده که وقتی در تاریخ ایران سخن از دوره‌های پیش از اسلام و دوران اسلامی آن می‌رود گویی از دو دورانی سخن می‌رود از هم گسسته و بی‌پیوند که دیواری آن دو را از هم جدا ساخته؛ آنچه در آن سوی دیوار بوده نابود و منقرض گشته و آنچه در این سوی دیوار است نوظهور و نویافته است. زبان ایرانیان هم از این توهّم برکنار نمانده، آنچه در آن سوی دیوار بوده پهلوی نامیده می‌شده و منقرض گشته و آنچه در این سوی دیوار است فارسی اسلامی است که در همین دوران پایه و مایه گرفته و دارای آثار ادبی شده است. این پنداری است نادرست و با واقعیّات تاریخی ناسازگار.

هنگامی که اعراب مسلمان بر مدائن پایتخت دولت ساسانی دست یافتند و بر همهٔ عراق که در آن هنگام استان مرکزی ایران بود و دل ایرانشهر خوانده می‌شد مسلّط شدند و دیوان خراج و مجموعهٔ نظام مالی ایران را در اختیار گرفتند، خود را با سازمانی منظّم و تا حدّی پیچیده روبه‌رو یافتند که تصرّف در آن را نه در حدّ توانایی خویش دیدند و نه به مصلحت خود یافتند. بدین سبب نه تنها در آن نظام تغییری ندادند بلکه به حکم ضرورت، برخی از روشهای خود راهم که تا آن هنگام بدان عمل می‌کردند و اکنون با این نظام نمی‌خواند در آنجا تغییر دادند، و یکی از آنها تقسیم اراضی مفتوحه بود بین فاتحان که چون در این جا با مشکلات فراوان درگیر می‌شدند خلیفه عمر دستور داد از تقسیم آنجا صرف‌نظر شود و زمینها همچنان در اختیار صاحبان آنها باقی بماند و از آنها خراج سالیانه بستانند و برای خراج آنها هم عمر همان نهادهائی را پذیرفت که خسرو انوشیروان نهاده بود،[1] و از نخستین کارهای سعد فاتح قادسیّه هم یکی این

---

۱. طبری، ۱، ۲۳۷۱.

را نوشته‌اند که وی دهقانان، یعنی مالکان منطقه را که در نظام دیوانی ایران جمع خراج را از قلمرو خود بر عهده می‌داشتند، گرد آورد و آنها را نسبت به خراج ابوابجمعی خودشان متعهّد ساخت،[1] یعنی به آنها گفت همچنان به کار خود ادامه دهند و از آن پس به جای نظام قدیم خود را در برابر نظام جدید متعهّد شناسند. و بدین سان نظام مالی و دیوانی ایران بی‌آنکه در اساس آن خللی وارد آید به دولت اسلام انتقال یافت.

اثر آنی و فوری که از این اقدام در نظر بوده این بود که با حفظ وضع موجود از آشفتگی امر خراج و کاهش عایدات که رکن اصلی و استخوان‌بندی هر دولت است جلوگیری شود و چنین هم شد، چه، عمر در همان سال نخست که سواد را به تصرّف درآورد، مبلغ خراجی که از آنجا وصول نمود با آنچه پیش از آن به وسیلهٔ پادشاهان ایران وصول می‌شد چندان تفاوتی نداشت.[2] او همچنین در سایهٔ همین تشکیلات منظّم دیوانی توانست تمام این منطقه را که از لحاظ مالی و خراجی از زمان انوشیروان به این سوی مساحت یا به اصطلاح امروزی ممیّزی نشده بود، از نو مساحت کند و نسبت به تغییراتی که در آنها حاصل شده بود در خراج آنها تجدیدنظر نماید.[3]

و امّا آثاری که این اقدام بر تاریخ و فرهنگ ایران و استمرار آن در این دوران بر جای نهاد بسیار ژرف و گونه‌گون بود. نخستین اثر آن این بود که به ابقای طبقهٔ دهقانان بر همان وظایفی که پیش از آن داشتند یکی از رشته‌های استوار پیوند تاریخ و فرهنگ ایرانیان از گزند آشفتگیهای زمان بر کنار ماند و همچنان در درون جامعهٔ ایرانی سرزنده و بانشاط به رسالت تاریخی خود ادامه داد.

بقای دیوان خراج هم در دولت خلفا به همان صورت که بود باعث گردید

۱. یاقوت، معجم‌البلدان، ج ۲، ص ۳۲۳، ذیل کلمهٔ کوفه در روایتی از ابوعبیده معمرالمثنی.
۲. ابن خردادبه، المسالک و الممالک، ص ۱۴.
۳. بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۳۰.

که بسیاری از مظاهر فرهنگ و تمدّن ایرانی هم که بدان وابسته بودند همچنان دست نخورده به دستگاه خلافت راه یابند و در همانجا هم به سیر تاریخی خود ادامه دهند. یکی از آنها که باید آن را مهم‌ترین رکن فرهنگ ایران در همهٔ دوره‌ها خواند زبان فارسی بود که به همان صورت که در دیوانهای دولت ساسانی به کار می‌رفت اکنون هم باهمهٔ کسانی که آن دیوانها را اداره می‌کردند از اصناف مختلف دبیران و محاسبان و سایر کارمندان دیوان که همهٔ آنها هم فارسی‌زبان بودند، در قلمرو دولت خلفا قرار گرفته بودند و به همانگونه به کار خود ادامه می‌دادند. زیرا اعراب از ادارهٔ آن دستگاهها سررشته‌ای نداشتند و دخالت در آنها را به زیان خویش می‌دیدند و فرق مهمّی که با دوران سابق داشت در این بود که دستگاههای وابسته به امر خراج از دیوانها و سازمانهای مختلف و دهقانانی که عهده‌دار جمع خراج از روستاییان بودند همگی زیر نظر و در فرمان عامل خلیفه بودند که معمولاً از امرای سرشناس عرب و با عنوان عامل خراج منصوب می‌گردیدند.

گسترش اسلام هم در ایران خلاف مسیر طبیعی صورت نگرفت تا بتوان آن را امری خارق عادت تصوّر نمود و منشاء اموری خارق عادت و از آن جمله تغییر زبان ایرانیان پنداشت.

غرض از این تفصیل بیان این نکته است که آن زبانی که با دیوانهای فارسی و دبیران ایرانی از دولت ساسانی به دولت خلفا منتقل گردید و در دیوانهای اسلامی همچنان استمرار یافت همین زبان فارسی دری یعنی زبان جامع و فراگیری بود که از روزگاران کهن زبان ملّت کهن سال ایران در این سرزمین گسترده بوده و همراه ملّت ایران همهٔ پست و بلندیهای تاریخ را درنوردیده و این واقعه را هم پشت سر گذارده بود و این همان زبان است که در عبارت ابن‌مقفّع که ذکر آن گذشت با نام دری یاد شده،[1] و مراد از آن زبان فارسی سالم و آراسته و پیراسته‌ای است که در کنار زبانها و لهجه‌های محلّی، زبان علم و ادب و

۱. الفهرست، ص ۱۳.

فرهنگ و تمدّن جامعهٔ بزرگ ایرانی و زبان دیوان و دربار و زبان رسمی دولت ایشان بوده و به همین سبب هم فارسی دری خوانده شد، و مقدسی هم آن را در عبارتی که از آن نقل شد بمعنی فارسی فصیح و روشن به کار برده است و از آنجا که این زبان در همهٔ مناطق ایران از شرق و غرب و شمال و جنوب کاربرد داشته از الفاظ و اصطلاحات مناطق مختلف ایران هم در آن نمونه‌هائی یافت می‌شده و اگر از لغات اهل مشرق، لغات اهل بلخ در آن غلبه داشته تا آن حد که ابن‌مقفّع آن را قابل ذکر دانسته شاید بدان سبب باشد که بلخ هم در دوره‌های گذشته یکی از دربارهای سه‌گانهٔ ایران بوده است. در فارسنامه در این باره چنین آمده است: «پارس دارالملک اصلی بود و بلخ و مدائن هم بر آن قاعده دارالملک اصلی بودی، و خزائن و ذخائر آنجا داشتندی و مایهٔ لشکر ایران از آنجا برخاستی».[1]

مطلبی که در این جا گفتنی می‌نماید این است که ظاهراً زبان فارسی در دیوان خلافت در ایران آن اندازه راسخ و پابرجا بوده که عمّال عرب خلیفه هم برای این که بر امر خراج و امور مالی دستگاه تحت ادارهٔ خود تسلّط کافی یابند زبان فارسی را هم می‌آموخته‌اند. این چیزی است که از اخباری که جسته گریخته در تاریخ دیده می‌شود برمی‌آید.

هنگامی که در خلافت عمر، *هرمزان* فرمانروای ایرانی لرستان و خوزستان پس از سالها جنگ و مقاومت سرانجام شکست یافت و به اسارت به مدینه نزد خلیفه گسیل شد، در غیبت زید که معمولاً در محضر عمر کار ترجمه از فارسی را برعهده داشت، برگردان سخنان هرمزان را از فارسی به عربی *مُغیرة بن شُعبه* بر عهده گرفت. طبری نوشته است که مغیره از آن رو کم و بیش فارسی را یادگرفته بود که چندین سال عامل خراج در بصره بود.[2] مغیره پس از مرگ *عُتبة بن غزوان*، نخستین کسی بود که به امارت بصره منصوب شد و دیری نپایید که خود به امارت آنجا رسید، و تا هنگامی که خلیفه ناچار شد او را به سبب رفتار زشت و

---

۱ . ابن بلخی، فارسنامه، چاپ شیراز، سال ۱۳۴۳، ص ۱۱۳.

۲ . طبری، ۱، ۲۵۶۰.

نکوهیده‌اش که در تاریخ به عنوان «رسوایی امّ جمیل» معروف شده از امارت بصره معزولش کند، در آنجا بود و فارسی را از دیوانیان خراج یادگرفته بود.

در سال ۶۵ هجری که مسلم بن زیاد پس از چهار سال ولایت سیستان و خراسان به بصره بازگشت دبیر خود اصطفانوس را خواست و دوازده میلیون درهم نقره به او داد و گفت این‌ها را برای شخص من نگه‌دار (یعنی جزء بیت‌المال نیست)، چون یک دینار از آن را هم از راه ستم به مسلمانی یا کسی که در عهد و پیمان ما بوده به دست نیاورده‌ام. اصطفانوس به فارسی از او پرسید، پس این همه مال از کجا جمع شده؟ مسلم که متوجه کنایهٔ او شد، گفت این‌ها همه از هدایای کارگزاران و روستاییان و دهقانان ایرانی است.[1]

تحقیق دربارهٔ نقل دیوانهای فارسی زبان در همهٔ قلمرو خلافت به زبان عربی که در مناطق مختلف ایران در تاریخهای مختلف صورت گرفته و بررسی اوضاع و احوالی که بر هریک از آنها حاکم بوده، خود فصل مهمّی از تاریخ زبان فارسی است که روشن‌شدن آن گذشته از اثری که در شناخت بهتر این زبان و سابقهٔ آن دارد در بخشهای دیگری از تاریخ ایران نیز دارای آثاری روشن‌گر و ابهام‌زدا است.

برگردان دیوان عراق از فارسی به عربی که در دههٔ هشتاد هجری و در زمان امارت حجّاج‌بن یوسف بر ایران به وسیلهٔ صالح پسر عبدالرحمان سیستانی رییس همان دیوان صورت گرفت، خود داستانی شنیدنی دارد، و گفت‌وگوها و بحث و جدل‌هایی که به همین مناسبت در همان دیوان بین دبیران آن دیوان و صالح درگرفت، از آن رو که گوشه‌ای از قدرت ادبی و دیوانی زبان فارسی را در آن دوران در مقایسه به زبان عربی می‌نمایاند، خود موضوعی است در خور اندیشه و تأمّل.[2]

۱. الذخائر و التحف، تألیف قاضی رشیدبن الزبیر، چاپ کویت، ۱۹۵۹ م، ص ۱۱.

۲. اجمالی از این داستان را در گفتاری از نویسندهٔ این مقال با عنوان «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی ...» که در نشریهٔ «مقالات و بررسیها» چاپ شده، خواهید یافت.

آخرین دبیر نام‌آور دوران اموی یعنی عبدالحمید پسر یحیی که دبیری دیوان مروان بن محمّد واپسین خلیفهٔ اموی را بر عهده داشت و به همین سبب هم کشته شد، به عنوان مبتکر فنّ نویسندگی دیوانی در زبان عربی شناخته شده، تا آن حد که گفته‌اند «بُدأت الکتابةُ بِعبدِ الحَمید» یعنی هنر نویسندگی با عبدالحمید آغاز شد. به گفتهٔ ابوهلال عسکری وی الگوهای نویسندگی خود را که بعدها سرمشق نویسندگان عرب قرار گرفت از زبان فارسی به عربی برگردانده بود.[۱] مقصود ابوهلال از الگوهای نویسندگی عبدالحمید منشآت و رسائل دیوانی او است که در همهٔ کتابهای ادبی عربی از او روایت می‌شود.

دیوان خراسان در تمام قرن اول و مقداری از قرن دوم هجری همچنان به زبان فارسی باقی مانده بود و هنوز زبان عربی را در آن سامان آن توانایی راکه در دیوان بر جای زبان فارسی نشیند نبود، ولی هنگامی که نصربن سیّار آخرین کارگزار امویان در خراسان که او را با ابومسلم خراسانی داستانها است، بر آن سر شد که دیوان آنجا را از فارسی به عربی برگرداند دبیری به نام اسحاق بن طلیق این مهم را بر عهده گرفت و به انجام رسانید. نوشته‌اند که نصر هنگامی در این صدد برآمد که در سال ۱۲۴ هجری از یوسف بن عمر که در آن تاریخ از سوی خلیفهٔ اموی عامل عراق یعنی همهٔ ایران و از آن جمله خراسان بود، نامه‌ای دریافت داشت که او را از استخدام غیرمسلمانان در دیوان منع می‌کرد.[۲]

می‌توان پنداشت که در آن هنگام که آتش جنگ بین امویان و خراسانیان به سرکردگی ابومسلم در حال برافروختن بود اقدام به برگرداندن دیوان خراسان از فارسی به عربی از سوی عمّال خلیفهٔ اموی گامی در راه تضعیف خراسانیان باشد، ولی این بدان معنی نیست که پس از امویان دیوانهای فارسی به عربی برنگشته. به نوشتهٔ ابن رسته نخستین کسی که در دیوان اصفهان به عربی نوشت یعنی فارسی را به عربی بدل ساخت سعدبن ایاس دبیر عاصم بن یونس بود، و

---

۱. ابوهلال عسکری، الصناعتین، ص ۵۱. ۲. جهشیاری، الوزراء و الکتاب، ص ۴۳.

عاصم بن یونس کارگزار ابومسلم صاحب دولت (بنی‌العباس) بود[1] نه کارگزار امویان و دیوان قم هم به نوشتهٔ تاریخ قم در نیمهٔ دوم قرن دوم هجری و در خلافت هارون‌الرشید از فارسی به عربی صورت گرفت. و چون بسیاری از این سردرگمی‌ها برخاسته از ابهامهایی است که تاریخ ایران را در این دوران انتقال دربرگرفته و بیشتر تردیدها و حدس و گمان‌هایی هم که زبان و فرهنگ ایران پیش از اسلام را در خود پیچیده از این دوران سرچشمه می‌گیرد، و رفع این ابهامها و اصلاح تحریفها و شناخت صحیح بسیاری از مسایل ناشناخته یا بدشناختهٔ این دوران هم جز از راه تحقیق و تتبّع و کاوش و جست‌وجو در همین دوران صورت‌پذیر نیست، از این رو به حکم ضرورت این بخش از این مجموعه هم[2] به بحث و بررسی در همین موضوع اختصاص یافت، بدین امید که شاید با تجدید نظر در برخی مباحث گذشته و با توجه به مسایلی که از مطالعه در قسمتهای دیگری از تاریخ این دوران به دست می‌آید گامی هر چند کوتاه در راه پرپیچ و خم تاریخ زبان و فرهنگ ایران برداشته شود.

---

۱. ابن رسته، الاعلاق النفسیه، ص ۱۹۶.

۲. این مقاله که در این جا چاپ شده بخشی از مقدمه‌ای است که برای یکی از جلدهای «تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال» که بنا هست با عنوان «زبان فارسی در دوران انتقال» چاپ شود نوشته شده بود و می‌بایستی برای رفع این ابهام در این جا توضیح داده می‌شد.

نگاهی به دربار ساسانی*

از خلال مآخذ اسلامی

آنچه دربارهٔ قواعد و رسوم دربار ساسانی از مآخذ اسلامی چه عربی و چه فارسی به دست می‌آید غالباً مطالبی است که یا از راه نوشته‌هایی که در همین زمینه‌ها در ادبیات ساسانی وجود داشته به آن مآخذ راه یافته، و یا از راه حکایات و اخباری‌ست که از تاریخهای عمومی ایران در مآخذ اسلامی نقل شده، و یا بسبب استمرار برخی از آن قواعد و رسوم در دربار خلفای اسلامی و شرح و وصفی‌ست که از آنها در مؤلفات عربی آمده است.

از نوشته‌های ساسانی که در این زمینه به مسلمانان رسیده یکی کتاب یا رساله‌ای بوده از جملهٔ آئین‌نامه‌ها. «آیین‌نامه» به دسته‌ای از کتابهای آموزشی گفته می‌شده که برای آموختن دانشی یا هنری یا ادب و فرهنگی بکار می‌رفته و شامل اصول و قواعد آن دانش یا هنر و ادب بوده و به تناسب تعدد موضوعها متعدد بوده و مجموع آنها «آیین‌نامهٔ بزرگ» را تشکیل می‌داده که، به گفتهٔ مسعودی، «کتابی عظیم بوده در هزاران برگ که جز نزد موبدان و ریاست‌مدارانی از آن دست یافت نمی‌شده است.»[1] این کتاب یا بخشهایی از آن

---

* . این مقاله از مجلهٔ ایرانشناسی، چاپ امریکا (مریلند) شمارهٔ ۳ و ۴ سال سوم و شمارهٔ ۱ سال چهارم سالهای ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱ هـ. ش. نقل شده است.

۱ . مسعودی، التنبیه و الاشراف، طبع بارون رُزن، افست کتابخانهٔ خیاط، بیروت، ۱۹۶۵، ص ۱۰۴.

را در اوایل قرن دوم هجری ابن مقفع به عربی ترجمه کرده و در عربی به نـام «کتاب الآئین» یا «الآئین» خوانده شده است.[۱]

ابن قتیبهٔ دینوری (درگذشته به سال ۲۷۶ هجری) در کتاب *عیون‌الاخبار* چند قطعه از این کتاب را به تناسب مطالب مختلفی که در کتاب خود آورده با عنوان «در کتاب آیین خواندم» یا «در کتاب آیین آمده» نقل کرده که از آنها می‌توان تا حدی به محتویات این کتاب پی برد. ایـن چـند قـطعه دربارهٔ آیـین جـنگ، تیراندازی، چوگان بازی، تربیت و آداب معاشرت، و پیشگویی‌ست و چند قطعه از آنها هم به دربار و درباریان و شاهان و قضات مربوط است که می‌توان آنها را هم گزیده‌ای از رساله‌ای در همین زمینه‌ها دانست.[۲]

آنچه در این کتاب *آیین‌نامه* از لحاظ ارتباط آن با موضوع بحث ما دارای اهمیت خاص است بخشی از آن است به نام *گاهنامه*. واژهٔ «گاه» را در زبان فارسی از دیرباز معانی چندی بوده که امروز هم بیشتر آنها به‌کار می‌رود، ولی در نام کتاب *گاهنامه* معنی دیگری از آن مقصود بوده که در فارسی امروز نه به صورت گاه، بلکه در شکل معرّب آن یعنی جاه[۳] که به معنی مقام و مرتبت است بکار می‌رود، چه در کتاب *گاهنامه* مقامها و مرتبه‌ها و مشـاغل در دولت سـاسانی و مشاغلی که با آنها ارتباط می‌داشته است شرح داده می‌شده است.

مسعودی در دو جا از کتاب *التنبیه والاشراف* خود از این *گاهنامه* یاد کرده

۱. نام این کتاب در این مآخذ آمده است: ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۱۸ و ۳۰۵؛ مسعودی، التنبیه و الاشراف، ص۱۰۴ و ۱۰۶؛ ثعالبی، غرر ملوک الفرس، ص ۱۴. و بـه گـفتهٔ کـریستن سـن (*Iran Sous Les Sassanides*, p. 57) آثاری از آن را در نامهٔ تنسر و در تاریخ حمزهٔ اصفهانی و جوامع‌الحکایات عوفی می‌توان یافت.

۲. این قطعات را در کتاب عیون‌الاخبار در اینجاها خواهید یافت: ج ۱، ص ۸، ۶۲، ۱۱۲ ـ ۱۱۵، ۱۳۳ ـ ۱۳۴، ۱۵۱ ـ ۱۵۳، ۳۱۲ و ج ۲، ص ۲۲۱ و ج ۳، ص ۲۷۸.

۳. «جاه» در عربی هم همین معنی را دارد و عدم توجه به این امر که «جاه» معرب «گاه» فارسی است برخی از علمای عربیت را در توجیه معنای آن که در عربی برای آن اصلی نیافته‌اند بـه فرض و تأویل واداشته، بدین معنی که آن را مقلوب «وجه» شمرده و معنی مقام و مرتبت را از آن گرفته‌اند.

است، یکی در جایی که کتابی از آنِ ایرانیان را وصف کرده که وی در سال ۳۱۴ در شهر استخر فارس در خانهٔ یکی از دودمانهای اشراف ایرانی دیده و دربارهٔ آن گفته است که آن کتاب متضمن اخبار و دانشهایی بود که من آنها را در هیچ یک از کتابهای ایشان (یعنی ایرانیان) مانند *خدای‌نامه* و *آیین‌نامه* و *گاهنامه* ندیده بودم،[۱] و دیگر به مناسبت ذکری‌ست که او از مقامهای بالای دولت ساسانی کرده است:

ایرانیان را مراتبی هست که بزرگترین آنها پنج مرتبت است. نخستین و بالاترین آنها موبدان موبد است که همهٔ امور دینی کشور را زیرنظر می‌داشت. و قاضی‌القضاة مملکت هم می‌بود. مقام دوم بزرگ فرمدار یا وزیر که ناظر بر ادارهٔ همهٔ امور کشور بود. و سوم اسپهبد که امر سپاه را بر عهده می‌داشت و چهارم دبیربد که امور دیوانی کشور را سرپرستی می‌کرده. پنجم هوتخشه‌بد که ادارهٔ امور کارورزان یعنی همهٔ آنها که کار و پیشه‌ای داشته‌اند مانند صنعتگران و بازرگانان و کارگران و کشاورزان و مانند آنها را برعهده داشته.

مسعودی پس از شرح این وظایف و تقسیمات آنها گوید:

و ایرانیان را کتابی‌ست که به آن *گاهنامه* گویند. در این کتاب همهٔ مراتب مملکت ایران که شش‌صد مرتبه است بر حسب ترتیبی که به آن داده‌اند ذکر شده و این کتاب از جملهٔ *آیین‌نامه* است.[۲]

در دیوانهای خراج اسلامی منصبی هم به نام جهبذ وجود داشته و خوارزمی آن را خازن یعنی خزانه‌دار معنی کرده.[۳] این کلمه صورت عربی‌شدهٔ گهبد یاگاهبد فارسی‌ست. به نظر هرتسفلد، گاهبد در دیوان خراج ساسانی نگهبان مسکوکات و نقدینه‌های خزانه بوده است.[۴] و شاید هم به همین سبب بوده که جهبذ در عربی به معنی «صیرفی» یعنی کسی که در نقد طلا و تشخیص عیار آن

۱. التنبیه و الاشراف، ص ۱۰۶. ۲. همان کتاب، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.

۳. خوارزمی، مفاتیح‌العلوم، ص ۵۵.

۴. هرتسفلد، پایکولی، شمارهٔ ۲۴۷ به نقل کریستن‌سن از او در *Iran Sous Les Sassanides*,P.118

مهارت می‌داشته نیز بکار رفته است.

ولی با این حال باز نمی‌توان این احتمال را از نظر دور داشت که با توجه به معنای «گاه» در کلمهٔ *گاهنامه*، «گاه‌بد» هم می‌باید در اصل یعنی در همان زمانی که چنین منصبی در دربار ایران بوجود آمده منصب یکی از بزرگان بوده باشد که بر مراتب و درجات و حفظ انساب و تشخیص حدود و تعیین وظایف و حقوق آنها اِشراف می‌داشته است. و آنچه این احتمال را قوّت می‌بخشد اهتمامی‌ست که در دوران ساسانی به حفظ طبقات و مراتب ایشان می‌شده. در *نامهٔ تنسر* از جمله قواعد و اصولی که اردشیر مؤسس شاهنشاهی ساسانی برای ترفیع و تشریف اهل بیوتات (یعنی خاندانهای ممتاز) و مراتب و درجات وضع کرده یکی این را شمرده که «میان اهل درجات و عامه تمییزی ظاهر و عام پدید آورد به مرکب و لباس و سرای و بستان و زن و خدمتکار.» و بعد از آن میان ارباب درجات هم تفاوت نهاد «به منخل و مشرب و مجلس و موقف و جامه و حلیه و ابنیه بر قدر درجهٔ هریک ... و دیگر این که نسب و مناکحه را محظور ساخت از جانبین تا هیچ مردم‌زاده زن عامه نخواهد و نسب محصور ماند و اگر خواهد میراث بر او حرام گردد، و دیگر این که عامه مستغل و املاک بزرگزادگان نخرند و در این معنی مبالغت روا داشت تا هریک را درجه و مرتبه معین ماند و به کتابها و دیوانها مدون گردانند.»[1] و مسلّم است که برای اجرای چنین اصول و قواعدی در سطح گستردهٔ کشور نیاز به دستگاهی متناسب و مجهز می‌بوده که گرچه از آن آگاهی درستی در دست نیست ولی چنان که گذشت این احتمال هست که به قرینهٔ *گاهنامه* عنوان کسی هم که اِشراف بر چنین دستگاهی می‌داشته «گاهبد» بوده باشد.

دیگر از نوشته‌هایی که در همین زمینه از دوران ساسانی به دوران اسلامی رسیده، رساله‌ای بوده است از نوع *تاجنامه‌ها* و آن همان است که نشانه‌های بسیاری از آن را در کتاب منسوب به جاحظ نویسندهٔ معروف عربی در قرن سوم

---

۱. نامهٔ تنسر، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ دوم، تهران، دی ماه ۱۳۵۴ هـ. ش. ص ۶۴ ـ ۶۷.

هجری، به نام *کتاب التاج فی اخلاق الملوک* می‌توان یافت.[۱] این کتاب، چنان که از نام آن پیداست، در روش و منش پادشاهان و رسم و آیین دربار و آداب مجالس ایشان و اوصاف ندیمان و مقربان، و ترتیب مجالس خاص و عام آنها و اموری از این قبیل است که در محیط عربی اسلامی ناشناخته بوده و در هنگامی که دربار عباسیان شکوه و جلال دربار ساسانی را به خود می‌گرفت و لازم می‌نمود که خلفا و اطرافیان آنها بر آیین درباری گذشتگان واقف شوند در زبان عربی به صورتی مفصل و مشروح با ذکر امثله و شواهد، هم از شاهان ساسانی، و هم از خلفای گذشته، بشکل یک کتاب مستقل جمع و تدوین شده است. مطالب این کتاب را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: نخست قواعد و قوانین یا آیین‌و رسوم است که هستهٔ اصلی کتاب را تشکیل می‌دهد؛ دوم مثالها و نمونه‌هایی‌ست که در اجرای آن قواعد از پادشاهان ساسانی روایت می‌شده و داستانهایی که در این باره آمده؛ و سوم مثالها و نمونه‌هایی‌ست که از خلفا و امرای عرب مسلمان نقل می‌شده است، و هریک از این سه قسمت کم و بیش با کمی اختلاف تقریباً یک ثلث کتاب را دربرمی‌گیرد.

از این سه بخش اصل و منشأ دو بخش نخستین آن را باید در ادبیات ساسانی جست‌وجو کرد. مؤلف همین کتاب عربی هم در موارد بسیاری از کتاب خود به این امر اشاره یا تصریح کرده، از آن جمله در ذکر طبقات ندیمان و خنیاگران گوید «با پادشاهان ایران آغاز می‌کنیم، زیرا آنها در این امر پیشگام بودند و ما از آنها قوانین فرمانروایی و مملکتداری و ترتیب خاص و عام و سیاست رعیت و وظایف و حقوق هر طبقه را فراگرفتیم»[۲] و در موارد دیگر هم می‌توان در آن کتاب شواهد دیگری یافت.[۳] در این که این مطالب از کتابهای ساسانی به این کتاب راه یافته محققان را شکی نیست، لیکن در این امر که آیا

۱. جاحظ، کتاب التاج فی اخلاق الملوک، بتصحیح احمد زکی پاشا، چاپ مطبعهٔ امیریه، قاهره، ۱۳۳۲ هـ. ق = ۱۹۱۴ م.

۲. همان کتاب، ص ۲۳.

۳. همان کتاب، صفحات ۱۵، ۲۸، ۲۹، ۹۹، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۶۳.

مؤلف این کتاب عربی، کتاب خاصی را در این زمینه از دوران ساسانی در اختیار داشته روشن نیست. احمد زکی پاشا مصحح کتاب *التاج* در جایی که راجع به اختلاف اسلوب نگارش این کتاب با اسلوب نویسندگی جاحظ سخن می‌گوید بر آن است که جاحظ خود انشاکنندهٔ این کتاب نبوده تا مجال سخنوری و بسط کلام داشته باشد، بلکه کار او در این کتاب این بوده که آنچه را از آیین ایرانیان در کتب ایشان یافته نقل کند و آنها را با آنچه از شیوخ خود دربارهٔ خلفای اسلامی می‌شنیده بهم بپیوندد و همه را به شکل این کتاب عرضه بدارد.[۱] و کراتشودسکی خاورشناس روسی در نامه‌ای که در همین موضوع به مصحح کتاب *التاج* نوشته و در مقدمهٔ آن کتاب چاپ شده، پس از اشاره به کتابی که در *فهرست* ابن ندیم به همین نام *التاج* به ابن‌مقفع نسبت داده شده[۲] احتمال داده که شاید این هر دو کتاب یعنی هم کتاب منسوب به جاحظ و هم کتاب ابن‌مقفع مستند به کتابی به همین نام *التاج* باشد که ابن‌ندیم در جای دیگر از کتاب *فهرست*،[۳] آن را از مؤلفات ایرانیان شمرده است. کریستن‌سن هم احتمال داده که جاحظ قواعد و قوانینی را که در این کتاب آورده از کتاب *گاهنامه* یا *آیین‌نامهٔ* ساسانی گرفته باشد.[۴]

نویسندهٔ این مقال در سالهایی که در دانشگاه لبنان در چارچوب ادبیات تطبیقی دو زبان فارسی و عربی، که در آن زمان موضوع اصلی تحقیقات در بخش فارسی آن دانشگاه بود، دربارهٔ نوشته‌هایی که در قرنهای نخستین اسلامی از فارسی ساسانی به عربی ترجمه شده است جست‌وجو می‌کردم دربارهٔ آنچه در عربی به نام «کتاب التاج» و «کتاب الآیین» در مآخذ مختلف عربی اسلامی آمده به مطالب دیگری برخوردم که آنها را در همان سالها در چند مقاله به عربی و فارسی در نشریهٔ آن بخش، *الدراسات الادبیة*[۵] و سپس با تفصیلی بیشتر در کتابی

---

۱. همان کتاب، مقدمه، ص ۳۸.
۲. الفهرست، چاپ فلوگل، ص ۱۱۸.
۳. همان کتاب، ص ۳۰۵.

4 . *Iran Sous Les Sassanides*, p. 397.

۵. این مقاله‌ها عبارتند از: ۱ ـ محمد محمدی ملایری، «کتاب التاج للجاحظ و علاقته ←

جداگانه به نام *تاجنامه‌ها و آئین‌نامه‌ها*[1] منتشر ساختم. یکی از آن مطالب که من در طی بحث و بررسیهای خود به آن برخوردم این بود که «تاجنامه» در ادبیات ساسانی نام یک کتاب نبوده بلکه عنوان عام کتابهایی بوده که مطالب آنها به گونه‌ای به شاهان ساسانی ارتباط می‌یافته. کریستن‌سن هم با توجه به عنوان کتابی که ابن مقفع از فارسی به عربی ترجمه کرده و ابن‌ندیم آن را به نام *کتاب التاج فی سیرة انوشروان* خوانده، وجود تاجنامه‌هایی را هم در موضوعهای خاص احتمال داده بود، ولی این احتمال را با ذکر عقیدهٔ آقای گابریلی دائر بر این که تاجنامه جز نام یک کتاب نبوده و عبارت «فی سیرة انوشروان» در *فهرست* ابن‌ندیم الحاقی‌ست قرین ساخته بود، بی‌آنکه در تأیید احتمال خود نظری ابراز دارد.[2] از تاجنامه‌هایی که از مآخذ معتبر اسلامی دلائل و اماراتی به وجود آنها می‌توان یافت چهار کتاب است که یکی از آنها مبنای کار جاحظ در تألیف کتاب *التاج فی اخلاق الملوک* بوده، کتابی که به سبب اشتمال آن بر آیین و رسوم می‌بایستی جزء آیین‌نامه‌ها به شمار می‌رفته، ولی به علت اختصاص آنها به شاهان و دربار ایشان

← بکتب تاجنامه فی الادب فارسی الساسانی»، الدراسات الادبیة، سال اول، شمارهٔ اول، ص ۲۹ - ۶۷، بیروت، ۱۹۵۹ م. ؛ ۲ - «کتب آیین‌نامه و المقاطع الباقیة منها فی المصادر العربیه»، الدراسات، سال اول، شماره‌های ۲ و ۳، ص ۱۵ - ۳۹، بیروت ۱۹۵۹ م. و خلاصهٔ ترجمهٔ آن به فارسی با عنوان «آیین‌نامه‌های پهلوی و آثار باقی‌ماندهٔ آنها در مآخذ عربی»، همان مأخذ، ص ۱۰۹ - ۱۲۲؛ ۳ - مقاله‌ای به فارسی در دو بخش با عنوان «کتاب التاج فی سیرة انوشروان» که پژوهشی بود دربارهٔ کتابی که به همین عنوان در فهرست ابن‌ندیم، ص ۱۱۸، آمده. بخش اول، الدراسات الادبیة، سال سوم، شمارهٔ ۳، ص ۲۳۸ - ۲۶۴. بخش دوم، الدراسات الادبیة، سال سوم، شمارهٔ ۴، ص ۳۴۶ - ۳۸۷؛ ۴ - مقاله‌ای به فارسی با عنوان «دربارهٔ یکی از تاجنامه‌های ساسانی»، الدراسات الادبیة، سال ششم، شماره‌های ۳ و ۴، بیروت، ۱۹۶۴ و ۱۹۶۵ م.

۱ . این کتاب که جزء انتشارات دانشگاه لبنان انتشار یافت به عربی و جلد اول از کتابی مفصلتر بود که می‌بایستی موضوع ترجمه‌های عربی از نوشته‌های فارسی ساسانی در آنها مورد بحث و بررسی قرار گیرد، ولی جز این یک جلد منتشر نشد. عنوان این کتاب چنین است: الترجمة و النقل عن الفارسیة فی القرون الاسلامیة الاولی، الجزء الاول، کتب التاج و الآیین، منشورات قسم اللغة الفارسیة و آدابها فی الجامعة اللبنانیة، بیروت، ۱۹۶۴.

2 . Christensen, *Iran Sous Les Sassanides*, p. 58.

به نام «تاجنامه» خوانده می‌شده است، نامی که در عنوان عربی کتاب جاحظ هم راه یافته و به هر حال آنچه در آن تردید روا نیست این است که قواعد و قوانینی که جاحظ در این کتاب آورده همان قواعد و قوانینی بوده که در دربار ساسانی مورد عمل و واجب‌الرعایه بوده است.

کتاب جاحظ گذشته از اهمیتی که از لحاظ دست‌یافتن به بسیاری از آداب و رسوم دربار ساسانی دارد، از لحاظ مطالعات مشترک فارسی ـ عربی هم دارای اهمیتی بسزاست، زیرا این کتاب نمودار مرحله‌ای‌ست از مراحل متعددی که آثار ایرانی از زمانی که به زبان عربی درآمده تا زمانی که به خورد زبان عربی رفته و جزئی از آن گردیده است پیموده، و آن مرحله‌ای‌ست که آن اثر هویت خود را بعنوان یک اثر خالص ایرانی از دست داده، ولی هنوز همهٔ نشانیهای آن از میان نرفته و می‌توان آن را با دقت و بررسی بازشناخت.[1]

روشی که نمونهٔ بارز آن در کتاب *التاج* جاحظ دیده می‌شود، یعنی این که برای بیان رسوم دربار و دولت خلفا نخست به سابقهٔ آن در دوران ساسانی بپردازند، در نوشتهٔ برخی از مؤلفان دوره‌های بعد هم البته به صورت کم‌رنگ‌تری دیده می‌شود و از آنها می‌توان اطلاعات بیشتری دربارهٔ دربار ساسانی به دست آورد. مثلاً جهشیاری (درگذشته به سال ۳۳۱) در کتاب *الوزراء والکُتّاب* نزدیک به هشت صفحه از مقدمهٔ آن را به آیین ایرانیان به وزیران و دبیران و دیوانها و اهتمام شاهان به این امر اختصاص داده. از آن جمله آنچه به آیین درباری ارتباط می‌یافته و در این جا درخور یادآوری‌ست این است که همهٔ طبقاتی که در دربار حضور می‌یافته‌اند موظف بوده‌اند که لباس خاص طبقه و شغل خود را در بر داشته باشند که شاه بوسیلهٔ آن هم طبقهٔ اجتماعی و هم شغل

---

۱ . برای آگاهی بیشتر در این باره نگاه کنید به نوشته‌ای از نویسندهٔ این مقال با عنوان: «از منابع تحقیق دربارهٔ ادبیات ساسانی»، که بمناسبت تشکیل کنگرهٔ ایرانشناسان در تهران بمنظور پی‌ریزی طرحی جامع برای تدوین تاریخ ایران در مجلهٔ الدراسات الادبیة، شماره‌های ۳ و ۴، سال هشتم، بیروت، ۱۹۶۷ م = ۱۳۴۵ هـ. ش انتشار یافت. این مقاله در نشریهٔ ایرانشناسی، کتابخانهٔ پهلوی در بهمن ۱۳۴۶ نیز نقل گردید.

آنها را بشناسد و هیچ کس از هیچ طبقه‌ای حق نداشته که لباس طبقهٔ دیگر را در برکند.[۱] گذشته از تن‌پوش، کلاه و کمر و مقدار آرایش آنها به زر و گوهر هم یکی از مشخصات طبقهٔ نجبا بوده. به گفتهٔ طبری قیمت کلاه کسانی که در شرف خانوادگی تام و کامل بوده‌اند، یعنی از طبقات هفتگانهٔ ممتاز بشمار می‌رفته‌اند، یک صد هزار درهم[۲] و از آنِ کسانی که به نصف شرف رسیده بودند پنجاه هزار درهم بوده.[۳] و از این قبیل است آنچه در کتاب *الذخائر و التُحف* از مؤلفات قرن پنجم هجری دیده می‌شود. در این کتاب هم در مقدمهٔ بابی که به ذکر ایام مشهور و آیینهای باشکوه و یادماندنی دربار برخی از خلفا و پادشاهان اسلامی اختصاص یافته و بیشتر مربوط به تشریفاتی‌ست که برای پذیرش سفیران خارجی معمول می‌داشته‌اند شرح نسبةً مبسوطی دربارهٔ تشریفات دربار ساسانی برای این منظور آمده و گویی مراد از آن ذکر الگویی‌ست از رسومی که در دوران اسلامی هم همچنان ادامه یافته است.

آنچه در کتاب *الذخائر و التحف* در موضوع پذیرش سفیران خارجی در دربار ایران آمده بیان اجمالی تشریفاتی‌ست که در پایتخت ساسانی برای باریافتن سفیر به حضور شاه انجام می‌شده. این تشریفات از شهر بلاش‌آباد، یکی از شهرهای هفتگانهٔ تیسفون آغاز می‌شده و تا ایوان مدائن که شاه در آنجا سفیر را می‌پذیرفته، ادامه می‌یافته است. در این شرح، وصف سوارانی که در دو طرف مسیر سفیر با لباسها و جنگ افزارهای خاص خود می‌ایستاده‌اند و همچنین وصف مجلس شاه و شکوه و جلال آن و کیفیت جلوس سفیران و ادای رسالت، آمده است.[۴] نظیر این تشریفات در همین کتاب با شرح و بسط بیشتر دربارهٔ ورود

---

۱ . ابی‌عبدالله محمدبن عبدوس الجهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، چاپ اول، قاهره، ۱۹۳۸، مقدمه، ص ۳.

۲ . بلعمی این کلاه را **تاج** نامیده، تاجی کوچکتر از تاج ساسانی، چاپ مشکور، ص ۳۰۸.

۳ . طبری، ۱، ۲۰۲۵، ۲۰۳۷، ۲۰۳۸.

۴ . قاضی رشید بن زبیر (از رجال قرن پنجم هجری)، الذخائر و التحف، کویت، ۱۹۵۹، ص ۱۲۷ ـ ۱۲۸.

سفیران روم به بغداد در خلافت مقتدر در سال ۳۰۵ هجری برای عقد صلح ذکر شده است.[1] ولی آنچه دربارهٔ پذیرش سفیران خارجی در دربار ساسانی در مآخذ دورهٔ اسلامی آمده به آنچه ذکر شد خلاصه نمی‌شود. دربارهٔ پذیرایی از سفیران از مرز تا پایتخت هم اطلاعات مفیدی از آنها بدست می‌آید. فردوسی[2] یکی از نهاده‌های اردشیر بنیانگذار شاهنشاهی ساسانی را در این باب چنین شرح داده که چون مرزبان از آمدن سفیر آگاه می‌شده، وسایل پذیرایی او را فراهم می‌ساخته و کاردار شاه در آن مرز هدف سفیر را از سفارت و مطلبی را که برای بیان آن به سفارت آمده با پیکی و مردی دبیر به دربار شاه اطلاع می‌داده تا اجازهٔ ورود صادر شود. و از کتاب ابن‌خردادبه در این باب اطلاع بیشتر بدست می‌آید.[3] و آن این است که مرزهایی که سفیران در آن جاها به انتظار اجازهٔ ورود متوقف می‌شده‌اند نه مرزهای دورافتادهٔ کشور پهناور ایران بلکه محلهایی بوده‌اند نه چندان دور از پایتخت. این محلها عبارت بوده‌اند از:

۱ ـ هیت که محلی بود آباد و پرنعمت و دارای نخلستانهای بسیار در مجاورت صحرای عربستان در ۶۹ درجهٔ طول غربی و ۳۲/۷۵ درجهٔ عرض جغرافیایی[4] و خندق شاپور که در زمان شاپور دوم برای جلوگیری از تاخت و تاز قبایل صحراگرد عربستان در حاشیهٔ صحرا حفر شده و در زمان انوشروان بازسازی گردید از آن‌جا شروع می‌شد[5] و تا کاظمه نزدیک بصره امتداد می‌یافت. این محل در آن زمان یکی از پادگانهای مهم دولت ساسانی بود، و امروز هم به همین نام هیت، عنوان مرکز ناحیه‌ای‌ست در استان دلیم عراق،[6] هیت در دوران ساسانی توقفگاه سفیرانی بود که از راه شام به دربار ایران می‌آمدند.

---

۱. همان کتاب، ص ۱۳۰ ـ ۱۳۹.
۲. شاهنامه، چاپ بروخیم، ج ۷، ص ۱۹۸۵.
۳. ابن خرداذبه، المسالک و الممالک، چاپ دوگوی، بریل ۱۸۸۹، افست کتابخانهٔ المثنی، بغداد.
۴. یاقوت، معجم‌البلدان، چاپ ووستنفیلد، لیپزیگ، ۱۸۶۶، افست کتابخانهٔ اسدی، تهران ۴ / ۹۹۷.
۵. الاعلاق النفسیه، تصحیح دوگوی، بریل، ۱۸۹۱، افست المثنی، بغداد، ص ۱۰۷.
۶. «بلدان الخلافة الشرقیه»، ترجمهٔ عربی، زیرنویس، ص ۹۰ از مترجم عربی.

۲ ـ *عُذَیب* که یکی دیگر از پادگانهای نظامی ایران در حاشیهٔ شرقی صحرای عربستان بود، عذیب در جنوب هیت و در مرز سرزمین نجد در طرف بادیه و در شش میلی غرب قادسیه که بسبب جنگ میان ایرانیان و عربها در زمان عمر شهرت یافته است، قرار داشت، به نوشتهٔ قدامة بن جعفر در فاصلهٔ بین عذیب تا قادسیه دو دیوار بود که دو طرف آنها را نخلستانها گرفته بود و پس از آن بیابان بود. عذیب توقفگاه سفیرانی بود که از راه حجاز به ایران می‌آمدند.[۱]

۳ ـ *صَریفَین* که دهی بزرگ و آباد و پردرخت بود از طسوج بزرگ شاپور نزدیک عکبرا و توقفگاه سفیرانی بود که از راه فارس به دربار می‌آمدند، طسوج بزرگ شاپور یکی از طسوجهای هفتگانهٔ استان شادهرمز بود که خود یکی از استانهای دوازده گانهٔ سورستان (عراق کنونی) بشمار می‌رفت که در شرق رود دجله گسترده بود و از دو رود دجله و تامرا سیراب می‌شد.[۲]

۴ ـ *حُلوان* که نام دیگری از استان شادفیروز بود که در شمال استان شادهرمز قرار داشت و شمالی‌ترین استانهای سورستان بشمار می‌رفت و تنها از رود تامرا مشروب می‌شد نه از دجله، و شاید به همین سبب هم بوده که در قرنهای نخستین اسلامی از سورستان که در آن دوران به نام سواد خوانده می‌شد مجزا شده و ضمیمهٔ جبال (عراق عجم دوره‌های بعد) شده است. حلوان توقفگاه سفیرانی بود که از سرزمین ترکان به دربار ایران می‌آمده‌اند.

۵ ـ *دربند قفقاز* که در عربی باب‌الابواب خوانده می‌شد و توقفگاه سفیران خزرها و آلانها بود.[۳]

از جمله اموری که به شناخت آیینهای دربار ساسانی از خلال مآخذ اسلامی کمک می‌کنند، استمرار بسیاری از آن آیینها در دولت خلفا و وصفی‌ست که از آنها در آن مآخذ آمده است. گرچه بهترین دوره‌ای که در آن

---

۱ ـ ابن خرداذبه، المسالک و الممالک، ص ۱۲۵ ـ ۱۲۶، قدامة نبذة من کتاب الخراج، المسالک و الممالک، ص ۱۸۵ ـ ۱۸۶.

۲ ـ یاقوت، معجم‌البلدان، ج ۳، ص ۳۸۴؛ ابن خرداذبه، المسالک و الممالک، ص ۶، ۱۲.

۳ ـ ابن خرداذبه، المسالک و الممالک، ص ۱۷۳.

این آیینها را به روشنی می‌توان دید دوران خلافت عباسی و بخصوص نخستین سدهٔ آن است که بسیاری از وزیران و سرداران سپاه از ایرانیان بودند و دربار خلافت را هم کم و بیش بصورت دربار ساسانی درآورده بودند. زیرا آیین کشورداری ایرانیان از همان آغاز خلافت اسلامی بتدریج و به همان نسبت که حکومت قبیله‌ای عربی شکل امپراتوری بخود می‌گرفت، به حکم ضرورت و نیاز در دولت خلفا راه می‌یافت.

در پی‌آمدهای جنگ قادسیه آمده که سعد پسر ابی‌وقاص، سردار عرب، پس از پیروزی در آن جنگ صاحبان روستاها یعنی دهقانان را نسبت به پرداخت ابواب جمعی خود متعهد ساخت و صورت آنها را نزد عمر فرستاد تا دربارهٔ آنها تصمیم بگیرد.[۱] این دهقانها در دوران ساسانی مسؤول جمع مالیات در ابواب‌جمعی خود بودند و عمل سعد به منزلهٔ تثبیت آنها بر همان وظیفهٔ سابقشان بود، چون جز این راهی برای وصول مالیات نداشتند، و به قول کریستن‌سن عربها با وجود خشونتی که در گرفتن مالیات به خرج می‌دادند تا زمانی که با دهقانان متحد نشدند نتوانستند عایدات خود را به میزان دوران ساسانی برسانند.[۲] به نوشتهٔ مسکویه در *تجارب‌الامم*:[۳]

«عمر [دومین خلیفهٔ اسلامی] با جماعتی از ایرانیان بسیار خلوت می‌کرد تا بر او سیاست پادشاهان و بویژه پادشاهان با فضیلت ایران و بالاخص انوشروان را بخوانند زیرا او بدانها با نظر اعجاب می‌نگریست و بسیاری از آن سیاستها را بکار می‌بست.»

البته عمر را با آداب و رسوم و تشریفات درباری کاری نبود، ولی به دانستن سیاست فرمانروایان سرزمینی که هم‌اکنون در اختیار او قرار گرفته بود رغبتی فراوان داشت تا وی نیز بر همان منوال آن جاها را اداره کند یا دست کم

---

۱. یاقوت، معجم‌البلدان، ج ۴، ص ۳۲۳، ذیل *کوفه*.

2. Christensen, *Iran Sous Les Sassanides*, p. 106.

۳. ابن مسکویه، تجارب الامم، چاپ عکسی، به‌کوشش کیتانی، ج ۱، ص ۴۵۹.

مالیاتها و باج و خراجهای آن جاها را ـ که در هر حال در صدر اهداف او قرار داشت ـ وصول نماید. و به همین سبب هم بود که او در نظام مالی ایران و دیوان خراج تصرفی نکرد و همان اصولی را که از نهاده‌های انوشروان در امر خراج بود پذیرفت، هر چند بر مبلغ برخی از مالیات‌ها کم و بیش افزود[۱] و به همین سبب هم بود که او توانست خراج عراق یعنی بخش مرکزی دولت ساسانی را نزدیک به همان مبلغی که در دوران ساسانی بود برساند و آن را از نو برای تعیین زمینهای کشاورزی و نوع محصولات آنها مساحت یا ممیزی کند.[۲] در دوران خلافت معاویه پسر ابوسفیان نخستین خلیفهٔ اموی، که زیادبن ابیه[۳] کاردار او در عراق بود، در نتیجهٔ تقلبی که در یکی از حواله‌های صادر از معاویه به عهدهٔ زیاد شده بود و شخصی که آن حواله را می‌بایست دریافت کند در آن دست برده و بر مبلغ آن افزوده بود، پس از آشکار شدن این تقلب، زیاد، هم خود در دستگاه حکومت خود برای جلوگیری از تکرار آن اشتباه به تقلید ایرانیان دیوان زمام و خاتم دایر نمود و هم معاویه را به این کار واداشت.[۴] پیش از این تاریخ در خلافت عمر هم تقلبی نظیر همین صورت گرفته بود و شخصی با جعل مهر خلیفه مبلغی از خراج کوفه را گرفته بود و چون عمر آگاه شد تنها به عقوبت کردن آن شخص بسنده کرد[۵] و برای جلوگیری از تکرار چنان تقلبی به وضع دیوان زمام و خاتم نپرداخت، یا بدان سبب که خود از آن ناآگاه بود، یا بدان سبب که دستگاه سادهٔ خلافت برای چنان تشکیلاتی آمادگی نداشت، ولی زیاد از قماشی دیگر بود. زیاد به جز این دیوان دیوانهای دیگر و آیینهای دیگری را هم از دربار ساسانیان به دستگاه امارت خود در عراق و دستگاه خلافت معاویه در شام منتقل

۱. بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۲۹ به بعد.

۲. ابن خرداذبه، المسالک و الممالک، ص ۱۴؛ بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۳۲.

۳. این شخص پس از این که معاویه نسب او را به نسب خود پیوست به نام زیاد بن ابی‌سفیان خوانده شده.

۴. صولی، ادب الکتّاب، قاهره، ۱۳۴۱ هـ. ق.؛ بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۵۹۶.

۵. بلاذری، فتوح‌البلدان، تصحیح دکتر مُنجِّد، قاهره، ص ۵۶۷ به بعد.

ساخت، و این بسبب علم و اطلاعی بود که او از آیین کشورداری ایرانیان به دست آورده بود. زیاد از هنگامی که جوانی نوخاسته بود و با نخستین دستهٔ اعراب که عمر آنها را به سرکردگی عتبة بن غزوان به منطقهٔ اُبُلّه و میسان (در حوالی بصرهٔ دوره‌های بعد) گسیل داشته بود تا این تاریخ که به امارت عراق منصوب شده بود پیوسته در این منطقهٔ عراق و جنوب ایران در دیوان خراج و دیگر کارهای دیوانی اشتغال داشت. عمر از آن رو او را با عتبه فرستاد که در آن گروه تنها او بود که نوشتن و حساب کردن می‌دانست و بدین سبب با آن که نوجوانی بیش نبود امر تقسیم غنائم را به عهدهٔ او گذاشت و روزی دو درهم هم به او مزد پرداخت می‌کرد[1] و در خلافت عثمان و ولایت عبدالله بن عامر بر بصره زیاد همچنان سرپرست دیوان خراج و بیت‌المال بود[2] و در خلافت علی‌بن ابی‌طالب، هنگامی که ولایت فارس سر به نافرمانی برداشته بود، علی، زیاد را به حکومت آن‌جا گسیل داشت. وی با بهره گیری از همان تجربه‌ها آن سرزمین را بی‌هیچ جنگ و خونریزی به فرمان درآورد. به نوشتهٔ بلاذری[3] هنگامی که زیاد به ولایت فارس برگزیده شد از برترین نمونهٔ فرمانروایی ایرانیان جویا شد. به او گفتند روش انوشروان. پس او هم به همان روش رفت و فارس چنان آباد شد که تا آن روز نشده بود. طبری در شرح این واقعه می‌نویسد: «مردم فارس می‌گفتند ما کسی را در راه و روش شبیه‌تر از این مرد تازی به خسرو انوشروان در نرمش و مدارا و دوراندیشی ندیدیم.»[4]

دیگر از آیینهایی که زیاد از اندوخته‌های خود در ایران به دستگاه خلافت معاویه در شام منتقل ساخت یکی این بود که برای حضور در نزد خلیفه نخست کسب اجازه کنند و این امری بود که برای اعراب بی‌سابقه بود و در این امر هم برای مردم درجات و مراتبی نهاد، نخست بزرگان و اشراف بودند و پس

---

۱. بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۴۲۱. ۲. همان کتاب، ص ۴۳۸.
۳. بلاذری، انساب الاشراف، جلد ۴، بخش ۱، ص ۱۶۵.
۴. طبری، ۱، ۳۴۴۹.

از آنها به ترتیب سن و سابقه و سپس بر حسب علم و ادب،[1] و نوشته‌اند که زیاد اینها را از حاجب (پرده‌دار) خود فراگرفته بود که اقتباسی از آیین ایرانیان بود. و دیگر از تشکیلاتی که در این عهد به دستگاه خلافت راه یافت دیوان برید بود.[2]

البته این هم ناگفته نماند که آیینهایی که بدین‌گونه به خلافت اموی راه می‌یافت، از آن‌جاکه هنوز تحول طبیعی آن خلافت اقتضای آن را نداشت غالباً دوامی نمی‌یافت و با تغییر حاکمان و امیران از میان می‌رفت و بار دیگر در زمانی دیگر بر حسب ضرورتی موقتی دوباره بوجود می‌آمد و به همین سبب است که در تاریخها تأسیس برخی از دیوانها مانند دیوان برید به چندین خلیفه نسبت داده شده.

گاهی ذوق و تفنن دبیری از دبیران ایرانی باعث می‌گردید تا رسمی از رسوم دربار ساسانی از نو در دستگاه خلافت زنده شود و با وصف آن در مآخذ اسلامی راهی به شناختن آن رسم کهن باز گردد. در هنگامی که صالح پسر عبدالرحمن سیستانی در خلافت سلیمان بن عبدالملک (۹۶ - ۹۸ هـ ق. / ۷۱۵ - ۷۱۶ م.) عامل خراج عراق شد، ابن مقفع دبیر معروف ایرانی از سوی او عهده‌دار دیوان خراج در استانهای دجله که به نام بهقباد خوانده می‌شد، گردید. وی در وقتی که اموال ابواب‌جمعی خود را بنزد صالح برد صورت جمع و خرج آن را بر ورقی از پوست نوشته بود که آن را به زعفران آغشته بود، تا هم بوی ناخوش پوست زایل شود و هم رنگ آن مطبوع گردد. صالح تبسمی کرد و گفت من انتظار نداشتم که چنین نوشته‌ای را از کسی جز او دریافت کنم، و مقصودش این بود که چون ابن‌مقفع آگاه به آیین ایرانیان است چنین ذوق و سلیقه‌ای بکار برده. بلاذری که این مطلب را نقل کرده از قول همین ابن‌مقفع روایت کرده که در ایران تا پیش از خسروپرویز رسم چنان بود که مسؤول امر خراج هر ساله صورت دخل و خرج و موجودی خزانه را در اوراقی سفید می‌نوشت و به شاه

---

۱. العقد الفرید، ج ۳، ص ۵۴؛ ج ۱، ص ۲۱.

۲. قلقشندی، صبح‌الاعشی، ج ۱۴، ص ۳۶۸، به نقل از کتاب الاوائل تألیف ابوهلال عسکری.

عرضه می‌داشت تا به تصویب و مهر شاه برسد. و چون خسروپرویز بوی آن صحیفه‌ها را خوش نمی‌داشت، دستور داد که از آن پس آن صحیفه‌ها به زعفران و گلاب آغشته شوند که هم بوی آن مطبوع و هم رنگ آن مطلوب گردد، و از آن زمان این رسم در دربار ایران معمول گردید.[1] این رسم در دربار خلفای عباسی هم در زمان خلافت منصور و دبیری ابوایوب موریانی معمول شد.[2]

این صالح همان کسی‌ست که در زمان امارت حجاج بن یوسف بر عراق پس از کشته شدن زادان فرخ رئیس دیوان خراج، به جای او به ریاست آن دیوان رسید و به فرمان حجاج دیوان عراق را که تا آن وقت همچنان به زبان فارسی مانده بود به عربی برگرداند و این امر گفت‌وگوهایی را میان او و دبیران ایرانی که با این کار مخالف بودند برانگیخت که شرح آن در مقاله‌ای از این جانب به عنوان «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی ...» آمده است.[3] پدر صالح در جنگهای سیستان به دست اعراب اسیر شد و به نام عبدالرحمن خوانده شد. نخستین باری که از صالح خبری می‌یابیم در دیوان خراج بصره و زیر دست زادان فرّخ است که به فارسی و عربی چیز می‌نوشته.[4] صالح در این دیوان پیوسته در پیشرفت بود تا در خلافت سلیمان بن عبدالملک که وی صالح را در سال ۹۶ هجری عامل خراج عراق گردانید[5] و این مقامی بود که در دولت امویان اختصاص به بزرگان عرب داشت و این نخستین بار بود که یکی از دبیران ایرانی به این مقام می‌رسید. و در این دوران بود که ابن‌مقفع کارگزاری او را در امر خراج استان بهقباد پذیرفته و صورت جمع و خرج ابواب‌جمعی خود را نزد او برده است.

جهشیاری در احوال ذوالریاستین فضل بن سهل وزیر مأمون نوشته است که وی هر وقت می‌خواست نزد مأمون رود بر تختی می‌نشست و چند تن از بزرگان آن را بر دوش می‌بردند تا جایی که چشم مأمون بر او بیفتد. آن‌گاه تخت

---

۱. بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۵۷۰. ۲. همان کتاب، ص ۵۷۰.

۳. «مقالات و بررسیها»، نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، دفتر سوم و چهارم، ص ۳ ـ ۱۶، تهران، ۱۳۴۹. ۴. بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۶۸.

۵. جهشیاری، الوزراء و الکتاب، ص ۴۹.

را بر زمین می‌نهادند و او پیاده می‌شد و در برابر مأمون ادای احترام مـی‌کرد و سپس به جایی که در محضر خلیفه محل نشستن او بود و تختش را به آن جا نهاده بودند می‌رفت و بر تخت خود می‌نشست. جهشیاری سپس گوید، ذوالریاستین در این کار از روش دربار پادشاهان ایران پیروی می‌کرد، زیرا یکی از وزیران ایشان بر چنین تختی که دوازده تن از شاهزادگان آن را بر دوش می‌بردند می‌نشست و در محضر شاه هم بر همان تخت می‌نشست.[1]

پیروی از آداب و رسوم دربار ساسانی در دربار عباسیان نه تـنها امـری غیرعادی و نامأنوس نبوده، بلکه خود دلیل بر آشنایی با ادب و فرهنگی والا و شایستهٔ تقلید به شمار می‌رفته، و این امر اختصاص به دبیران ایرانی نداشته بلکه خلفا نیز در این نظر با ایشان همداستان بوده‌اند. گفت‌وگوی متوکل خلیفهٔ عباسی را با موبد زردشتی در مورد آغاز سال مالی و سنّت پادشاهان ایران در این باب به شرحی که بیرونی نقل کرده می‌توان نمونهٔ جامعی از این نظر دانست. بیرونی، به نقل از حمزهٔ اصفهانی، نوشته روزی متوکل در گردشگاهی چشمش به کشتزاری افتاد که هنوز موسم درو آن نرسیده بود. گفت عبدالله بن یحیی (وزیر او) برای افتتاح خراج از من اجازه خواسته در صورتی که کشتها هنوز سبزند. پس از این که حاضران شرحی از آسیبی که از این امر به کشتکاران می‌رسد بیان داشتند، متوکل گفت: آیا این چیزی‌ست که در روزگار من روی داده یا همیشه همین‌گونه بوده است؟ گفتند این روشی‌ست که پادشاهان ایران آن را بـنیاد نـهاده و پـیوسته در نوروز مطالبهٔ خراج می‌کرده‌اند و ایشان در ایـن امـر پـیشوایـان مـلوک عـرب بوده‌اند. آن‌گاه متوکل موبدان‌موبد را خواست و به وی گفت دشواریهای این کار بسیار شده و من هم کسی نیستم که از آیین پادشاهان ایران گام فراتر نـهم. آیـا ایشان با آن نیکخواهی و دوراندیشی که داشتند چگونه در ایـن مـوقع، افـتتاح خراج می‌کردند؟ بیرونی سپس شـرحـی را کـه مـوبدان‌مـوبد دربـارهٔ کـبیسه و چگونگی آن در روزگار ساسانیان و اهمال آن از طرف اعراب کـه نـتیجهٔ آن

---

۱. همان کتاب، ص ۳۱۶.

جلوافتادن نوروز بوده، بیان کرده، و نتیجهٔ آن را هم که اصلاح تقویم و به عقب‌بردن نوروز بوده به تفصیل نوشته است.[۱]

برخی از مشاغل درباری هم با نام فارسی خود در دولت خلفا راه یافته بوده است که ذکری از آنها در مآخذ اسلامی یافت می‌شود. این‌گونه مشاغل را بیش از همه در کتاب مفصل *صبح‌الاعشی* می‌توان یافت. این کتاب هر چند در اواخر قرن هشتم و اوایل قرن نهم هجری تألیف شده و عمدهٔ مطالب آن هم دربارهٔ مشاغل دیوانی و درباری مصر است، ولی از آن جا که بسیاری از آن مشاغل با نامهای فارسی آنها در دورانی خیلی قدیمتر از تاریخ تألیف این کتاب از خلافت عباسی به دربار مصر راه یافته و در آن جا تا حدی از تغییر و تحولی که این مصطلحات در دولتهای شرقی دچار آن شده‌اند در امان مانده، از این رو زمینه‌ای برای تحقیق در این باب توانند بود. مؤلف این کتاب در بیان این مطلب که بسیاری از نامهای مشاغل و سازمانهای درباری مصر فارسی بوده‌اند با این که مصر در دوران اسلامی مجاور ایران نبوده، گوید این مشاغل و القاب در زمان خلافت فاطمی‌ها و ایوبی‌ها از خلافت بغداد که گردانندگان آن غالباً فارسی‌زبان بوده‌اند به این کشور (یعنی مصر) انتقال یافته.[۲]

برای تحقیقی دقیق‌تر در این‌باره باید این نامها و مشاغل وابسته به آنها را به دو دسته تقسیم کرد: یکی آنها که از قدیم از دربار عباسیان به دربار مصر راه‌یافته و چنان که ذکر شد برای راهیابی به مشاغل دربار ساسانی راهنمایانی مفید توانند بود، و دیگر آنها که برای مشاغلی که در دربار مصر بنا بر مقتضیات محلی بوجود آمده و آنها هم بر طبق سنّت یا به نامهای فارسی یا مرکب از فارسی و عربی خوانده شده‌اند.

معمولاً وقتی سخن از دربار و مراسم درباری می‌رود بیشتر به جنبه‌ای از آن توجه می‌شود که به تشریفات ظاهری باز می‌گردد، یا از مراسمی یاد می‌شود

۱. بیرونی، الآثارالباقیة، طبع زاخائو، لیپزیگ، ۱۹۲۳، ص ۳۱-۳۲.
۲. قلقشندی، صبح‌الاعشی، ج ۵، ص ۴۵۳.

که شکوه و جلال دربار شاهان را می‌نمایاند و یا از ادب و فرهنگی سخن می‌رود که آراسته بودن به آنها برای کسانی که با دربار سروکار می‌داشته‌اند از فرائض شمرده می‌شده است و کمتر به جنبهٔ دیگری از رسوم درباری توجه می‌شود که نه با تشریفات، بلکه با آیین کشورداری و ادارهٔ امور مملکت سروکار می‌داشته‌اند، امری که اگر در سخن از دربار ساسانی ناگفته ماند مهمترین مزیّت و ویژگی آن ناگفته مانده است، زیرا دولت ساسانی که بیش از چهارصد سال کشوری پهناور همچون ایران آن زمان را با همهٔ تنوع جغرافیایی و اجتماعی آن به صورتی اداره کرده که حسن ادارهٔ آن دولت پس از انقراض آن هم زبانزد جانشینانش شده و برای ایشان الگویی شایستهٔ تقلید بشمار رفته، بیش از هر چیز به شاهان و آگاهی ایشان از آیین کشورداری و إشراف آنان بر ادارهٔ امور مملکت وابسته بوده، وظایفی که اعمال آنها از طریق نظام درباری صورت می‌گرفته و نشیب و فرازهایی که در سیر تاریخی این کشور روی داده و دوره‌های قدرت و ضعفی که بر آن گذشته بیش از همه نموداری از قوّت و ضعف آن آگاهی و آن إشراف و شکوفایی یا فسردگی آن نظام بوده است. بنابراین برای این که دربار ساسانی از جنبه‌های مختلف آن شناخته گردد توجه به این جنبهٔ آن هم از ضروریات است. گر چه توجه به این امر که خود داستانی مفصل و طولانی دارد مستلزم وقت و فرصتی‌ست که اکنون در اختیار نیست ولی برای این که این مقال بکلی از این مقوله خالی نماند مطالبی هم در این زمینه بر آن افزوده می‌گردد.

نوشته‌هایی که دربارهٔ آیین کشورداری از دوران ساسانی به دوران اسلامی رسیده و به عربی ترجمه شده و در دسترس دبیران دیوان و وزیران دستگاه خلافت قرار گرفته کم نبوده است و نام و نشانی هم که از آن نوشته‌ها در مآخذ اسلامی آمده و مطالبی هم که از برخی از آنها در این مآخذ نقل شده آن اندازه هست که بتوان از خلال آنها تا حدی به نوع و محتویات آنها پی برد.

این نوشته‌ها صورتهای گوناگون داشته‌اند؛ برخی بصورت وصیت یا دستورالعملهایی بوده که از پادشاهان خطاب به جانشینانشان نوشته می‌شده که در

عربی به نام «عهد» خوانده شده و فردوسی هم در *شاهنامه* در بعضی موارد همین کلمه را برای آنها بکار برده، و برخی بصورت خطابه‌های تاجگذاری بوده که شاهان ساسانی بر طبق سنّت، روزی که بر تخت می‌نشسته‌اند ایراد می‌کرده‌اند و بجز مطالبی حکمت‌آمیز و اخلاقی شامل مطالبی هم در منش و روش ایشان در آیین کشورداری بوده، و برخی بصورت سرگذشت بعضی شاهان یا نام‌آورانی بوده که نقشی در تاریخ زمان خود داشته‌اند و همچنین حکایات و داستانهایی مربوط به ایشان و یا بصورت مکاتبات و رسائلی بوده است منسوب به ایشان و مانند اینها که مجموع آنها را مؤلفانی که به اجمال بدانها اشاره کرده‌اند با عنوان «آداب الفرس» یعنی ادب و فرهنگ ایرانیان یاد کرده‌اند،[1] و آنها که با تفصیل از آنها سخن گفته‌اند آنها را در عربی با این عنوانها خوانده‌اند: «اخبار و سیر»، «وصایا»، «عهود»، «مکاتبات»، «توقیعات»، «خطابه‌های تاجگذاری»، «رسائل».[2] و برخی از مؤلفان، موضوعهای دیگری را هم بر اینها افزوده‌اند، از آن جمله «امثال ایرانیان» و «تدبیرهای جنگی» ایشان.[3]

عهدها

از میان نوشته‌هایی که به نام «عهد» از دوران ساسانی به عربی ترجمه شده و آثاری از آنها را در مآخذ اسلامی می‌توان یافت، اینها را می‌توان یاد کرد: عهد اردشیر، عهد شاپور به پسرش هرمز، عهد قباد به پسرش خسرو انوشروان، عهد خسرو انوشروان به پسرش هرمز، عهد خسرو پرویز به پسرش شیرویه.

---

۱. جاحظ، کتاب الحیوان، ج ۱، ص ۳۸.

۲. مسعودی، مروج‌الذهب، ج ۱، ص ۳۳۶. در این باره همچنین رجوع شود به کتاب «فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی»، از نویسندهٔ این مقال، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۳۲۲ ـ ۳۳۳.

۳. ابن المدبّر، الرسالة العذراء، در کتاب رسائل البلغاء، ص ۲۳۸ ـ ۲۳۹.

عهد اردشیر

«عهد اردشیر» قدیمی‌ترین عهدی‌ست که از پهلوی به عربی برگردانده شده و در انتقال آیین کشورداری ایرانیان به دستگاه خلافت اثری بارز داشته است. این عهد که در سالهای اخیر متن باقی‌ماندهٔ از ترجمهٔ عربی آن بوسیلهٔ یکی از استادان معاصر عرب تحقیق و چاپ شده[1] و همان متن چاپی هم بوسیلهٔ یکی از فضلای عربی‌دان ایرانی به فارسی ترجمه و منتشر شده است[2] در تمام دوران ساسانی برای شاهان آن خاندان همچون سرمشقی تغییرناپذیر و برای حکومت ایشان در حکم قانون اساسی بوده که پیروی از آن بر همهٔ آنها واجب و تخطی از آن برای هیچ یک از آنها جائز نبوده است. در دوران اسلامی هم از همان زمان که دستگاه خلافت در راه تحول و اقتباس آیین کشورداری افتاد مورد استقبال حاکمان قرار گرفت و از همان دوران نخست خلافت عباسیان جزء موادی گردید که می‌بایستی به خلیفه‌زادگان و ولیعهدان آموخته شود. وقتی معلم‌الواثق بالله، فرزند مأمون، از مأمون پرسید که به او چه بیاموزد، خلیفه گفت «به او کلام خدای تعالی را بیاموز و او را وادار تا «عهد اردشیر» را بخواند و کتاب *کلیله و دمنه* را از بر کند.»[3] (*کلیله و دمنه* هم یکی از کتابهایی بود که از پهلوی به عربی ترجمه شده بود.)

در مقدمهٔ قدیمی‌ترین نسخه‌ای که از متن عربی این عهد در دست است در علت تنظیم این عهد از گفتهٔ دانشمندان پارسی و ناقلین آثار آنها چنین آمده است:

عنایت اردشیر به استقامت کار کشور و راه و روش مردم بدان پایه بود که می‌خواست پس از خودش هم کارها همچنان راست و مستقیم باقی بماند. از

---

۱. عهد اردشیر، با تحقیق و مقدمهٔ دکتر احسان عباس، چاپ دارصادر، بیروت، ۱۹۶۷ م.

۲. عهد اردشیر، برگرداننده به فارسی: محمدعلی امام شوشتری، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی (۶۷)، تهران، ۱۳۴۸ ش.

۳. این خبر را مُبَرِّد در کتاب الفاضل آورده است، به نقل از مقدمهٔ احسان عباس بر عهد اردشیر، ص ۳۴.

این رو شاهان پس از خودش را هم در زندگی خود شریک ساخت و در استقامت سلطنت ایشان نیز مانند پادشاهی خودش کوشید ... و چون گمان برد که همهٔ آنچه را که می‌بایستی برای استواری کار مملکت انجام دهد انجام داده، چنین اندیشید که تا وقتی برای پادشاهان پس از خودش هم عهدی و دستوری باقی نگذارد که هم پیشوا و راهنمای آنها باشد و هم آنها را که قاضیان زمان جرأت بازداشتن ایشان را از کارهای ناشایست ندارند از آن کارها بازدارد به همهٔ خواسته‌های خود جامهٔ عمل نپوشانده است.

و چون پادشاهی از ایشان عهدی برجای می‌گذاشت بر جانشین او واجب بود که آن را پیوسته بخواند و در آن بسیار بیندیشد و قدرت سلطنت و خودخواهی او، او را به کوچک و بی‌ارج شمردن آن واندارد. پایبند بودن ایشان به دستورهای پیشینیان مایهٔ اصلاح کار ایشان بود و خوار شمردن آن سردستهٔ عواملی بود که به نابودی ایشان انجامید.[۱]

عهد شاپور به پسرش هرمز

از این عهد دو قطعه در کتاب *الوزراء والکتّاب* آمده[۲] و یک قطعه از آن را مسعودی در *مروج‌الذهب*[۳] آورده و عامری نیشابوری در بیست و هفت مورد در *السعادة و الاسعاد فی سیرة الانسانیة* به مناسبتهای مختلف به مطالبی از این عهد استناد جسته[۴] و ثعالبی آن را در *غررالسیر* عهدی طویل وصف کرده و چند قطعه از آن را هم نقل کرده است.[۵] عامری برخی از مطالبی را که از این عهد نقل کرده زیر عنوانهایی آورده که اعجاب و تحسین وی را از آن‌ها می‌رساند، مانند عنوانهایی از این قبیل: «ادبی نیکو»، «سخنی که در خور آن است که با آب زر

---

۱. عهد اردشیر، متن عربی، ص ۱۹ و ۲۰، ترجمهٔ فارسی، ص ۳۱ و ۳۲.

۲. جهشیاری، الوزراء و الکتّاب، ص ۵ ـ ۷. ۳. مروج‌الذهب، ج ۱، ص ۲۹۱.

۴. عامری نیشابوری، السعادة و الاسعاد، باهتمام مجتبی مینوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶ ش. این موارد را به تفصیل و با ذکر صفحات، در فهرست عام این کتاب خواهید یافت.

۵. ثعالبی، غررالسیر، ص ۴۹۵ ـ ۴۹۸.

نوشته شود»، «قانونی بزرگ در دوراندیشی»، «قانون بزرگ دیگری در سیاست» و عنوانهای ستایش‌آمیز دیگر.

آنچه دربارهٔ این عهد گفتنی می‌نماید این است که از برخی قطعاتی که عامری از این عهد از کتاب *خدای‌نامه* نقل کرده و بدان تصریح نموده چنین برمی‌آید که همهٔ این عهد در *خدای‌نامه* بوده ولی در *شاهنامهٔ* فردوسی آنچه از این عهد آمده از شش بیت تجاوز نمی‌کند، در صورتی که تکه‌هایی از ترجمهٔ عربی این عهد که در مآخذ عربی اسلامی آمده و اجمالاً به آنها اشاره شد به گفتهٔ ثعالبی آن را عهدی بلند نشان می‌دهد که مجموعهٔ آنها اگر به مقدار عهد اردشیر نباشد چیزی هم از آن کمتر نیست.

عهد قباد به پسرش خسرو انوشروان

از این عهد، ابن طباطبا در کتاب *تاریخ الدول الاسلامیة* یک قطعه نقل کرده که برگردان مقدمهٔ آن چنین است:

ای فرزند هرگز با بخیلِ تنگ‌نظر مشورت مکن، زیرا او تو را از رسیدن به غایت فضل بازمی‌دارد، و از آدم ترسو نیز نظر مخواه، زیرا او در هنگامی که باید از فرصتی بهره جست کار را بر تو دشوار جلوه می‌دهد و فرصت از دست می‌رود.[1]

در *شاهنامه* هم این عهد به اختصار یاد شده[2] و ثعالبی پس از شرح سرگذشت مزدک و فسادی که بسبب تأیید قباد از او بر کشور و مردم روی داد و ذکر پشیمانی قباد از این کار به بیماری قباد اشاره کرده گوید:

عهد سلطنت را به انوشروان داد و به او گفت ای فرزند برای اصلاح آنچه من به فساد کشیدم و درمان آن بیماری که من پدید آوردم کسی جز تو نیست. پس جای پدرت بنشین و برای جبران آنچه شده و احیاء سلطنت از خداوند کمک

---

۱. ابن طباطبا، تاریخ‌الدول الاسلامیة، چاپ دار صادر، بیروت، ۱۹۶۰ م، ص ۶۵.
۲. شاهنامه، ج ۸، ص ۲۳۰۸ - ۲۳۰۹.

بخواه.[۱]

در زبان عربی دو کتاب به نام *عهد خسرو انوشروان به پسرش هرمز* وجود داشته که ابن‌ندیم هر دو را در زیر فصلی نام برده که در آن کتابهایی را که در اندرز و ادب و حکمت بوسیلهٔ ایرانیان و رومیان و هندیان و عربها تألیف شده صورت داده است. یکی از آنها گذشته از عهد خسرو شامل پاسخ هرمز هم بوده و دیگری نبوده است.[۲] گرچه این احتمال می‌رود که این هر دو عنوان یک کتاب باشد، ولی چنین نیست. هریک از این دو مربوط به رویدادی جداگانه بوده که در تاریخها دربارهٔ خسرو انوشروان و پسرش هرمز آمده است، یکی آزمایش هرمز است که برای احراز شایستگی او برای ولیعهدی از او به عمل آمده بود، و دیگر عهد سلطنت بوده که پس از آن آزمایش به نام هرمزد نوشته شده. در *شاهنامهٔ* فردوسی هم از عهد کسری انوشروان به پسرش هرمز در دو مورد، و در هر دو مورد هم تا حدی به تفصیل یاد شده، یکی با عنوان «گفتار نوشین روان اندر ولیعهد کردن پسر خود هرمز را» که در آن آمده که چگونه خسرو کارآگهانی را نهانی بر هرمزد گمارد تا رفتار و کردار وی را به او گزارش دهند و پس از رسیدن گزارشهای خوب، به بوزرجمهر دستور داد تا موبدان و ردان را بخواهند و او را به دانش آزمایش کنند و چنین هم شده و هرمز پرسشهایی که از او شده به خوبی پاسخ گفته[۳] و آن‌گاه به گفتهٔ فردوسی:

نبشتند عهدی به فرمان شاه — که هرمزد را داد تخت و کلاه

و در *شاهنامه* پس از بیان این مقدمات آن عهد زیر عنوان «عهد نوشین روان پسر خود هرمزد را» آمده است.[۴]

در تاریخهای دیگر هم به این مطلب که انتخاب هرمزد پس از مراقبت رفتار و گفتار او صورت گرفته تصریح و یا اشاره‌ای شده است، دینوری در این باره نوشته چون خسرو تصمیم گرفت که پادشاهی را پس از خودش به او

---

۱. غررالسیر، ص ۶۰۳.
۲. الفهرست، ص ۳۱۵ و ۳۱۶.
۳. شاهنامه، ج ۸، ص ۲۵۲۶ به بعد.
۴. شاهنامه، ج ۸، ص ۲۵۵۲ - ۲۵۶۳.

واگذارَد جاسوسانی بر او گمارد که اخبار او را به او برسانند و اخباری که از او می‌رسید همه آن چیزهایی بود که او می‌خواست.[۱] و یعقوبی هم در این باره نوشته است انوشروان هرمزد را آزمود و او را چنان یافت که می‌خواست، و هرمزد همهٔ پرسشهای او را با پاسخهای استوار پاسخ داد و جز گفتار نرم و خوب با او نگفت.[۲]

با این مقدمات می‌توان گفت که از دو کتابی که ابن‌ندیم ذکر کرده آن‌که بجز عهد خسرو، پاسخ هرمزد را هم در برداشته شرح این مجلس آزمون و گفت و شنودهایی بوده که در آن رفته، و آن دیگر که شامل پاسخ نبوده همان عهد معروف انوشیروان بوده که مانند سایر عهدهای شاهان ساسانی به ولیعهد خود نوشته یا نویسانده است، و ظاهراً ترجمهٔ عربی آن در بلاغت پایگاهی بلند داشته تا جایی که به گفتهٔ ابن‌ندیم آن را سرچشمهٔ بلاغت می‌خوانده‌اند،[۳] و این که این دو نوشته هر دو به نام عهد خوانده شده، ظاهراً از آمیختگی آن دو و اخبار مربوط به آن دو رویداد ناشی شده است.

عهد خسروپرویز به پسرش شیرویه

دربارهٔ این عهد که مطالبی از آن در برخی مآخذ اسلامی آمده،[۴] آنچه می‌توان گفت این است که این عهد را بسبب آمیخته‌شدن مطالب آن با نوشتهٔ دیگری که در تواریخ از قول خسرو پرویز به شیرویه نقل شده و مربوط به رویداد دیگری‌ست که بین پدر و پسر گذشته است، پرده‌ای از ابهام فراگرفته است که جای بحث و بررسی دربارهٔ آن این جا نیست.[۵] آن رویداد دیگر، قیام

---

۱. الاخبار الطوال، ص ۷۴ و ۷۵.
۲. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۶۵.
۳. الفهرست، ص ۳۱۶.
۴. از آن جمله در الوزراء و الکتّاب جهشیاری، ص ۱۰؛ ابن قتیبه، عیون‌الاخبار، ج ۱، صفحات ۱۱ و ۱۵ و ۱۷ و ۳۰، و ۵۹ و ۲۸۸ و ۳۲۸؛ السعادة والسعاد، ص ۴۴۳.
۵. توضیح بیشتر در این‌باره را در کتاب «الترجمة والنقل عن الفارسیة ...»، ص ۱۵۲ خواهید یافت.

شیرویه علیه پدرش خسرو پرویز و گرفتن و زندانی‌کردن وی است که برای اثبات گناهان پدر نامه‌ای مفصل به او در زندان نوشته و خسرو هم به آن اتهامات پاسخ گفته و در بیشتر تاریخها آمده و در آنها مطالبی هم از آن نامه‌ها نقل گردیده است.[۱]

مکاتبات و رسائل

دسته‌ای دیگر از آثار ساسانی نوشته‌هایی بوده است منسوب به پادشاهان ساسانی که پس از ترجمهٔ به عربی در مآخذ اسلامی با عنوان «مکاتبات و رسائل» خوانده شده‌اند و چنان که از آن مآخذ برمی‌آید، در قرنهای نخستین اسلامی شمار نسبةً زیادی از آنها در دسترس دبیران بوده. برخی از این نامه‌ها از دورانی قدیمتر از دوران ساسانی روایت می‌شده. طبری دربارهٔ بهمن پسر اسفندیار ملقب به اردشیر گوید: وی چنان که گفته‌اند در شأن و شوکت از بزرگترین پادشاهان ایران و در رای و تدبیر برترین ایشان بود و او را نامه‌ها و رسائلی‌ست که از نامه‌های اردشیر و عهد او برترند.[۲] از این نوشتهٔ طبری چنین برمی‌آید که در روزگار او چنین نامه‌هایی منسوب به بهمن اردشیر وجود داشته است. و آنچه این را تأیید می‌کند سخنان حکمت‌آمیزی‌ست که از بهمن در کتب اسلامی روایت شده و مسکویه آنها را زیر عنوان «حِکَم بهمن الملک» در کتاب *جاودان خرد* آورده است.[۳] و همو در کتاب *تجارب‌الامم* در ذکر سیرت اردشیر و عهد اردشیر و بیان این که پادشاهان پس از وی از او پیروی می‌کردند، گوید، و اردشیر هم خود از بهمن و کوروش پیروی می‌کرد.[۴]

از اردشیر بابکان بجز عهد او که ذکرش گذشت و بجز کارنامهٔ او که نسخهٔ

---

۱. تفصیل این رویداد و بررسی این دو نامه را هم در کتاب «الترجمة و النقل عن الفارسیة ...»، ص ۱۴۸ ـ ۱۹۰ خواهید یافت.

۲. طبری، ۱، ۶۸۷.

۳. ابن مسکویه، الحکمةالخالدة، به تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره.

۴. ابن مسکویه، تجارب‌الامم، چاپ عکسی، ج ۱، ص ۴۵۹.

پهلوی آن در دست است و به عربی هم ترجمه شده و به نام *الکرنامج*[1] خوانده شده نامه‌های چندی هم در دست بوده و به عربی هم ترجمه شده بود. در کتاب *المعارف* ابن قتیبه از نامه‌هایی سخن رفته که اردشیر به شاهان متعددی که پیش از وی در مناطق مختلف ایران حکومت می‌کردند و در تاریخها به «ملوک‌الطوائف» معروف شده‌اند نوشته و در آنها تصمیم خود را به یکپارچه کردن فرمانروایی کشور ـ از آن جا که آن را به صلاح مردم و دین و آیین کشور دانسته ـ به آگاهی ایشان رسانیده است. ابن قتیبه ترجمهٔ عربی سرآغاز این نامه‌ها را هم نقل کرده است.[2] وی در *عیون‌الاخبار* هم از نامهٔ دیگری از اردشیر یاد می‌کند و قسمتی از آن را هم نقل می‌کند[3] که اردشیر آن را خطاب به مردم نویسانده و از آن چنین برمی‌آید که مناسبت صدور آن برداشتن خراج یا قسمتی از آن برای مدتی از مردم بوده که معمولاً در رویدادهای بسیار بزرگ، پادشاهان بدان دست می‌زده‌اند. نامهٔ دیگری از همین اردشیر خطاب به وزیرانش در دست بوده که جهشیاری قسمتی از آن را نقل کرده است.[4]

از همین دورانِ اردشیر نامهٔ مفصل دیگری، ولی نه از شخص او، بلکه از سخنگوی او و یکی از بزرگزادگان آن زمان به نام تنسر، هیربدان هیربد اردشیر، خطاب به جشنف شاه بذشخوارگر (= طبرستان) از نوشته‌های ساسانی بوسیلهٔ ابن‌مقفع به عربی ترجمه شده و یکی از منابع فکری دبیران دیوان خلافت در راه‌یابی به اصول سیاست آن زمان بوده است. از این نامه امروز نه اصل پهلوی آن و نه ترجمهٔ عربی آن هیچ‌کدام در دست نیست، ولی ترجمهٔ فارسی آن که از روی ترجمهٔ عربی در اوائل قرن هفتم هجری به عمل آمده و در مقدمهٔ کتاب *تاریخ طبرستان* تألیف ابن‌اسفندیار درج گردیده در دست است.[5] این نامه شامل

---

۱. مسعودی، مروج‌الذهب، پلا، ج ۱، ص ۲۸۹.

۲. کتاب المعارف، ص ۶۵۳.

۳. عیون‌الاخبار، ج ۱، ص ۷، این نامه در صبح‌الاعشی نیز نقل شده، ج ۱، ص ۲۳۶.

۴. الوزراء و الکتّاب، ص ۸.

۵. این نامه‌نخست بوسیلهٔ دارمستتر خاورشناس‌فرانسوی‌و چندتن دیگر باترجمهٔ فرانسوی ←

مطالبی‌ست در توجیه سیاستهای اردشیر و دفاع‌گونه‌ای‌ست از آنها در برابر ایرادهایی که پادشاه طبرستان بر آنها گرفته بوده و به قول کریستن‌سن در میان منابع اطلاع ما بر تأسیسات عهد ساسانی یکی از آنها که در درجهٔ اول اهمیت است همین *نامهٔ تنسر* است، و معلوماتی که از این نامه به دست می‌آید تا آن جا که ما می‌توانیم نقد کنیم و بسنجیم به قدری قطعی‌ست که بدون هیچ شک می‌توان گفت که این نامه در عهد ساسانیان انشا شده است.[۱]

بجز آنچه ذکر شد، نامه‌های دیگری هم از شاهان ساسانی در اختیار مؤلفان قرنهای نخستین اسلامی بوده که نام و آثاری از آنها در مؤلفات ایشان دیده می‌شود. مانند نامه‌ای که طبری از شاپور ذوالاکتاف یاد کرده که آن را به کارگزاران خود نوشته و در آن به ایشان در راه و روش و رفتار با مردم دستورهایی داده و وزیران و دبیران و اطرافیان خود را هم به پیروی از آن دستورها فرمان داده[۲] و همچنین نامه‌ای که بهرام گور پس از پیروزی بر خاقان به اطراف نوشته و در آن جنگهای خود را با خاقان شرح داده و به شکرانه آن پیروزی خراج سه سال را بر مردم بخشوده، و طبری آن را به بلاغت و شیوایی ستوده است.[۳] و نامه‌ای که مسعودی از شاپور اول خطاب به یکی از کارگزارانش یاد کرده و تکه‌ای از ترجمهٔ عربی آن را هم نقل کرده[۴] و نامهٔ دیگری که از هرمز پسر شاپور اول آن هم خطاب به یکی از کارگزارانش آورده و از آن هم تکه‌ای نقل کرده است،[۵] و نامه‌هایی که طبری و دینوری از خسرو انوشروان یاد کرده و پاره‌ای از آنها را هم نقل کرده‌اند، یکی نامه‌ای‌ست، که به چهار فرمانده شرق و

← آن در «مجلهٔ آسیایی» ۱۸۹۴ به چاپ رسید و مرحوم مجتبی مینوی متن فارسی آن را دو بار در تهران به چاپ رسانید. چاپ دوم آن در سال ۱۳۵۴ خورشیدی منتشر گردید با مقدمه‌ای شامل اطلاعاتی جامع و شامل دربارهٔ آن.

۱. کریستن‌سن در کتاب «وضع ملت و دولت و دربار در دورهٔ شاهنشاهی ساسانیان» به فرانسه به نقل مجتبی مینوی از او در مقدمهٔ نامهٔ تنسر، چاپ دوم.

۲. طبری، ۱، ۸۴۶.

۳. طبری، ۱، ۸۶۶.

۴. مروج‌الذهب، ج ۱، ص ۲۹۱.

۵. مروج‌الذهب، ج ۱، ص ۲۹۱.

غرب و شمال و جنوب نوشته و طبری مقدمهٔ نامه‌ای را که خطاب به پادوسپان آذربایجان بوده نقل کرده[۱] و دیگر نامه‌ای که از جبههٔ جنگ با روم هنگامی که به سبب بیماری در شهر حمص در سوریه بوده و از شورش پسرش انوشزاد که با پراکندن خبر مرگ او قصد تصرف تاج و تخت را داشته آگاه گردیده به کاردار خود در ایران نوشته و او را به دفع آن شورش فرمان داده و دینوری تمام آن را در تاریخ خود آورده است.[۲]

خطبه‌ها

دسته‌ای دیگر از نوشته‌های ساسانی که در این زمینه به عربی ترجمه شده و آموختن آنها را به دبیران دیوان خلافت توصیه می‌کرده‌اند خطابه‌هایی بوده که از پادشاهان ایران روایت می‌شده و بیشتر آنها خطابه‌های تاجگذاری بوده و نمونه‌های آنها را در *شاهنامهٔ* فردوسی می‌توان دید و در مآخذ عربی اسلامی هم غالباً ذکری از آنها رفته و گاه مطالبی از آنها به تفصیل نقل شده که اهتمام مؤلفان اسلامی را به آنها نشان می‌دهد. از آن جمله خطبه‌ای بوده است منسوب به منوچهر پادشاه داستانی ایران، که بنا به روایتی در طبری، موسی‌بن عمران پیامبر بنی‌اسرائیل در زمان او و در سال شصتم از پادشاهی او زاده شد.[۳] این خطبه که به گفتهٔ مسکویه قدیمی‌ترین خطبه‌ای‌ست که به مسلمانان رسیده یکی از طولانی‌ترین خطبه‌هایی هم بوده است که به عربی ترجمه شده. این خطبه را، هم طبری نقل کرده که نزدیک چهار صفحه از کتاب را در برگرفته[۴] و هم مسکویه آن را در *تجارب‌الامم* آورده است.[۵] بلعمی هم ترجمه گونه‌ای از آن را آورده[۶] و دربارهٔ آن گفته است که: «پادشاهان را واجب است که آن خطبه بخوانند و بدانند

---

۱. طبری، ۱، ۸۹۳.

۲. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۷۰ ـ ۷۱.

۳. طبری، ۱، ۴۳۴.

۴. طبری، ۱ / ۴۳۷ ـ ۴۴۰.

۵. ابن مسکویه، تجارب‌الامم، ج ۱، ص ۱۹ به بعد.

۶. بلعمی، ترجمهٔ تاریخ طبری، ص ۳۷ ـ ۴۲.

و کار بندند.»[1]

از این دست خطبه‌های مفصل یکی هم خطبه‌ای بوده است از انوشروان که مسکویه آن را در *تجارب‌الامم* در پایان سیرت انوشروان بازنوشته و نویسندهٔ این مقاله ترجمهٔ فارسی آن را در جای دیگر به چاپ رسانده است،[2] و دیگر خطبهٔ مفصلی‌ست که ابوحنیفهٔ دینوری از هرمزد پسر انوشروان نقل کرده و آن خطبه‌ای بوده است که در روز تاجگذاری خود ایراد کرده بود.[3]

آیین جنگ

از جمله نوشته‌هایی که در آیین کشورداری از دوران ساسانی به عربی ترجمه شده، نوشته‌هایی بوده است که در آنها از آیین جنگ و اموری که به لشکرکشی و آرایش جنگی و شرایط سرداران و سپاهیان مربوط می‌شده است سخن می‌رفته و آشنا شدن با آنها را از وظایف دبیران دیوان خلافت می‌شمرده‌اند. قدیمی‌ترین نشانه‌ای که از این گونه نوشته‌ها در مآخذ عربی اسلامی دیده می‌شود، چند قطعهٔ بزرگ و کوچک است که ابن قتیبه در کتاب *عیون‌الاخبار* نقل کرده و مفصلترین آنها قطعه‌ای‌ست که آن را، چنان که خود گفته، از *آیین‌نامه* گرفته و نزدیک به سه صفحه از *عیون‌الاخبار* را دربرگرفته و شامل مطالب گوناگونی در این زمینه است: طرز آرایش جنگی، محل آرایش سپاه و زمان آغاز حمله، شرایط حمله و دفاع در وقتی که سربازان کارکشته و باتجربه و جنگ آزموده نباشند، با شکست‌یافتگان و فراریان دشمن چگونه رفتار شود، اگر آبی در میانهٔ دو لشکر باشد که هر دو به ناچار باید از آن بهره گیرند به چه صورت باید عمل شود، راه و رسم شبیخون زدن و بهترین جا و بهترین موقع آن کدام است، در محاصرهٔ دژهای دشمن چگونه باید رفتار شود و

---

۱. ترجمهٔ تاریخ طبری، ص ۳۲.

۲. محمد محمدی ملایری، ادب و اخلاق در ایران پیش از اسلام ...، ص ۹۷ به بعد.

۳. الاخبار الطوال، ص ۷۵ ـ ۷۷.

محلهایی که باید برای به کار انداختن جنگ‌افزارهای لازم همچون منجنیقها و ارّاده‌ها و نردبانها، یا برای نقب‌زدن انتخاب گردد چگونه مشخص گردد، و برای درهم‌شکستن روحیهٔ محاصره‌شدگان و وادارساختن آنها به تسلیم به چه کارهایی دست می‌زنند.[1] در مآخذ دیگر عربی اسلامی هم مطالبی از این دست به نقل از نوشته‌های ایرانی در مسائل مربوط به جنگ می‌توان یافت مانند دو قطعه که جهشیاری در *الوزراء و الکُتّاب* آورده یکی را بعنوان حکایت از «رسم پادشاهان ایران»[2] و دیگری را به نقل از «عهد شاپور به پسرش هرمز»[3] و مانند چند قطعه از همین عهد شاپور که عامری نیشابوری در کتاب *السعادة و الاسعاد* نقل کرده است.[4]

از کتابهایی هم که در همین زمینه از پهلوی به عربی ترجمه شده بوده، دستِ‌کم دو کتاب از آنها تا قرن چهارم هجری وجود داشته و ابن‌ندیم آنها را دیده و وصف کرده، یکی از آنها کتابی بوده در «تعبیهٔ جنگ و آداب اسواران و این که پادشاهان ایران چگونه مرزبانانی بر مرزهای چهارگانهٔ شرق و غرب و شمال و جنوب می‌گمارده‌اند» و دیگری در «آداب جنگ و دژگشایی و شهرِستانی، و کمین کردن، و روانه ساختن جاسوسان و اعزام پیشاهنگان و رسته‌های دیگر از سپاهیان، و ساختن پادگانها». ابن‌ندیم دربارهٔ این کتاب اخیر نوشته، چنان که در اصل آن آمده بوده، آن را برای اردشیر بابکان پرداخته بوده‌اند.[5] در آیین تیراندازی هم دست کم تا قرن چهارم هجری ترجمهٔ عربی یک کتاب وجود داشته که ابن‌ندیم آن را به نام *آیین الرمی* ذکر کرده و گفته برخی آن را از بهرام گور می‌دانند و برخی هم از بهرام چوبین.[6]

آنچه در این‌جا ذکر شد نوشته‌هایی بوده است که از دوران ساسانی در زمینه‌های مربوط به امر مملکتداری و رسم و آیین دربار و دیوان شاهی بوسیلهٔ

---

۱. عیون‌الاخبار، ج ۱، ص ۱۱۲ ـ ۱۱۵. ۲. الوزراء و الکتّاب، ص ۴.
۳. همان کتاب، ص ۶ ـ ۷.
۴. السعادة و الاسعاد، ص ۲۹۵ و ۲۹۷ و ۲۹۹ و ۳۳۱.
۵. الفهرست، ص ۳۱۴. ۶. الفهرست، ص ۳۱۴.

دبیران دیوان خلافت به عربی ترجمه شده و جزء موادی بوده است که آموختن آنها برای دبیران دیوان لازم شمرده می‌شده و برای حاکمان هم در حکم سرمشقی بوده که پیروی از آن را نشانی از حسن سیاست ایشان می‌دانسته‌اند. هرچند این امر در دوران خلافت عباسیان و در بغداد جلوه نمود، ولی نشانه‌های آن را از اواخر دوران اموی در شام و از زمانی می‌یابیم که دبیران ایرانی همچون سالم، دبیر هشام‌بن عبدالملک، و عبدالحمید، دبیر مروان بن محمد، آخرین خلیفهٔ اموی در دستگاه خلافت قدر و منزلتی یافته و شغل دبیری دیوان را حرمت و آبرویی بخشیده‌اند. عبدالحمید در فن نویسندگی عربی به پایه‌ای بوده که وی را در تاریخ ادبیات عربی پیشوای بلامنازع نویسندگان شمرده‌اند. نوشته‌های عبدالحمید هم از لحاظ موضوع و محتوا و هم از لحاظ سبک نویسندگی آن چنان بدیع و تازه می‌نمود که مانندی برای آنها نمی‌یافتند و به همین سبب می‌گفتند، فن نویسندگی در عربی با عبدالحمید آغاز شد و این عبارت «بدئت الکتابة بعبدالحمید» همچون مثلی سائر دهان به دهان گشت. و در توجیه این تازگی و بی‌مانندی که نوشته‌های او را سرمشق آیندگان گردانیده، سخنها گفته‌اند و ابوهلال عسکری از نویسندگان و مؤلفان قرن چهارم هجری، این امر را ناشی از آن می‌داند که عبدالحمید الگوهای نویسندگی خود را از زبان فارسی گرفته و به عربی درآورده است، زیرا او در فارسی دستی توانا داشته و به رموز بلاغت آن آگاه بوده است.[1]

از عبدالحمید بجز نوشته‌های کوتاهی که از او روایت شده دو نامهٔ نسبةً مفصل در دست است که با دقت در آنها می‌توان توجیه ابوهلال عسکری را بهتر دریافت. از این دو، یکی نامه‌ای‌ست که او از طرف خلیفه، مروان بن محمد، به پسر و ولیعهدش عبدالله بن مروان ـ در هنگامی که او را برای جنگ با ضحاک خارجی می‌فرستاده ـ نوشته است. در آغاز این نامه آمده:

در این هنگام که امیرالمؤمنین تو را به جنگ این اعرابی جلف جافی می‌فرستد

۱. ابوهلال عسکری، الصناعتین، چاپ آستانه، ۱۳۲۰ هـ. ق.، ص ۵۱.

می‌خواهد که دربارهٔ امور خاص و شؤون عام تو و مسائلی که برایت اتفاق می‌افتد عهدی به تو بنویسد شامل ادب و موعظه و نصیحت ...

و دیگر نامه‌ای‌ست خطاب به دبیران دیوان شامل توصیه‌ها و راهنماییها و وظایفی که نسبت به پادشاهان برعهده دارند و مانند اینها. با دقت در اینها می‌توان توجیه ابوهلال را بهتر دریافت، زیرا با مطالعهٔ تطبیقی مطالب این دو نامه و نوشته‌های ساسانی که به عربی ترجمه شده، و نمونه‌هایی از آنها در این مقال ذکر شد، به آسانی می‌توان ردّ پای آن نوشته‌ها را در این نامه‌ها یافت.[1]

در شرح حال محمد پسر یزداد وزیر ایرانی‌تبار مأمون نیز نوشته‌اند که جدش به نام سوید که نخستین کس از این خاندانِ زردشتی بود که مسلمان شده بود در کودکی پدرش را از دست داده بود و مادرش او را به یکی از دبیران ایرانی سپرد تا او را دبیری بیاموزد و سوید آموزشی پسندیده یافت و بسیاری از آداب ایرانیان (آداب الفرس) را آموخت، آن‌گاه به خدمت دیوان مرو درآمد.[2]

چنان‌که گذشت، در مآخذ عربی مجموعهٔ نوشته‌هایی راکه در رشته‌های مختلف از دوران ساسانی به مسلمانان رسیده بود و معرفت بدانها را از دبیران دیوان و دولتمردان می‌خواسته‌اند به اجمال «آداب الفُرس» خوانده‌اند. و چنان که پیش از این هم گذشت از جمله چیزهایی که مأمون به معلم فرزندش "واثق" سفارش می‌کرد که به او بیاموزد عهد اردشیر وکلیله ودمنه بود که هر دو از فارسی ترجمه شده بودند. در اوائل قرن سوم هجری، وکم و بیش یک قرن پس از دورانی که نامهٔ معروف عبدالحمید خطاب به دبیران دیوان نوشته شد، نامهٔ دیگری از ابراهیم پسر مدبّر، یکی از دبیران و دولتمردان ایرانی‌تبار و سرشناس دوران متوکل خلیفهٔ عباسی خطاب به دبیران زمان خودش دربارهٔ معیارهای

۱ . این نامه‌ها را با نامه‌های دیگری که به عبدالحمید نسبت داده شده در کتاب رسائل البلغاء، تألیف محمد کردعلی، چاپ چهارم، قاهره، ۱۹۵۴، ص ۱۷۳ ـ ۲۲۶ خواهید یافت، و برای توضیح بیشتر دربارهٔ این دو نامه نگاه کنید به "فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی"، چاپ دوم، ص ۴۱۵ ـ ۴۲۰.

۲ . ابن طباطبا، تاریخ الدول الاسلامیة، ص ۲۲۷.

بلاغت و لوازم دبیری و آنچه می‌بایست بیاموزند نوشته شد[1] که آن هم مانند نامهٔ عبدالحمید سرمشق دبیران دیوان گردید و از آن جاکه مشتمل بر مطالبی بود که تا آن زمان بدان تفصیل نوشته نشده بود، در عربی به نام «الرسالة العذراء» نامیده شد، یعنی «نامهٔ بکر»، شامل مطالبی ناگفته. این نویسنده در جایی که منابع دانش و فرهنگ دبیران دیوان و آنچه راکه ایشان می‌بایستی از آنها سرمشق گیرند برمی‌شمرد پس از زبان عربی و آنچه به آموختن صحیح آن کمک می‌کند و از آن جمله کتابهای مقامات و خطبه‌ها و سخنان اعراب، آموختن این مواد را هم برای ایشان ضروری می‌شمرد: معانی عجم، حدود منطق، امثال ایرانیان و رسائل ایشان و عهدهای ایشان و توقیعهای ایشان و تاریخ و سرگذشتهای ایشان و تدبیرهای جنگی ایشان.[2] و در همین دوران جاحظ (متوفی در ۲۵۵ هـ . ق./ ۸۶۹ م.) در رساله‌ای که در نکوهش دبیران دیوان نوشته، یکی از چیزهایی راکه بر آنها عیب گرفته این بوده که آنها برخلاف فضلای معاصر خود که به روایت اشعار عرب و نقل احادیث و کسب معارف دینی می‌پرداخته‌اند، بیشتر به مطالعهٔ آثار ایرانی می‌پرداخته و از آن راه کسب علم و دانش می‌کرده‌اند.[3] جاحظ از این‌گونه منابع ایرانی که مورد استفادهٔ دبیران بوده اینها را شمرده است: امثال بوزرجمهر، عهد اردشیر، نامه‌های عبدالحمید، آداب ابن‌مقفع، کتاب مزدک (ظ. مروک) و کلیله و دمنه. و همو در جای دیگر از نامه‌ها و خطابه‌ها و الفاظ و معانی ایرانیان به‌گونه‌ای نام می‌برد که گویی آنها در زمان وی معروف و در دسترس بوده‌اند[4] و کم و بیش یک قرن پس از این تاریخ هم مسعودی از جمله چیزهایی که در تاریخ ساسانیان ذکر آنها را لازم می‌شمرده و در کتاب *مروج‌الذهب* نوشته که آنها را در کتابهای سابقش وصف کرده اینها را صورت داده: اخبار، سرگذشتها، وصیتها، عهدها، مکاتبات، توقیعها، خطابه‌های

---

۱. انیس المقدسی، امراء الشعر العربی فی العصر العباسی، ص ۱۹۲.

۲. این رساله را در رسائل البلغاء، ص ۲۲۸ ـ ۲۲۹ خواهید یافت.

۳ ـ ثلاث رسائل للجاحظ، قاهره، ۱۳۴۴ هـ . ق.

۴. جاحظ، البیان و التبیین، ج ۳، ص ۱۰، چاپ دوم، قاهره، ۱۳۵۱ هـ . ق.

تاجگذاری، نامه‌ها.[1]

آنچه از مآخذ اسلامی برمی‌آید این است که این نوشته‌های ساسانی و ترجمهٔ عربی آنها نه تنها تا قرن سوم و چهارم هجری و روزگار جاحظ و مسعودی در دسترس مردم فرهنگ‌طلب بوده بلکه تا قرنها پس از ایشان به این آثار همچنان الگویی نگاه می‌شده که دبیران دیوان خلافت و دولتهای اسلامی می‌بایستی از آنها سرمشق گیرند. حتی در دیوان مصر هم در قرن هشتم هجری نام و نشانی از آنها را می‌یابیم. قلقشندی در بیان این که دبیر دیوان نیاز به آن دارد که مقدار زیادی از مکاتبات صدر اول را به حافظه بسپارد و در نامه‌های دبیران سخن‌شناس و بلیغ دوره‌های گذشته نظر کند، از «مکاتبات پادشاهان سخن‌شناس و بلیغ ایران» هم نام برده و به عنوان نمونه مقداری از نامه‌های خسروپرویز به پسرش شیرویه و نامهٔ اردشیر به رعیتش را نقل کرده.[2] و در بیان فضیلت دبیران هم از گفته‌های موبدان[3] و پادشاهان ایرانی نکاتی آورده[4] و از عهد شاپور هم در همین زمینه مطالبی نوشته است.[5]

تا این جا سخن از نوشته‌هایی بود دربارهٔ اصول و قواعد کشورداری و ادارهٔ امور مملکت که بیشتر جنبهٔ تعلیمی داشته‌اند و از وسائل کسب معرفت شاهان ساسانی و درباریان ایشان در این زمینه به شمار می‌رفته‌اند. اما دربارهٔ جنبه‌های عملی و اجرایی آن اصول یعنی آنچه به کیفیت إشراف شاهان بر ادارهٔ مملکت و انجام وظایفی که از این لحاظ برعهده داشته‌اند و می‌بایستی از طریق نظام درباری ایشان صورت گیرد، هر چند نمی‌توان آگاهی زیادی را از منابع اسلامی انتظار داشت ولی از حسن اتفاق در این زمینه هم سندی در دست است که هر چند کوتاه و مختصر، و در بعضی موارد محتاج توضیح است، ولی تا حدی جامع و گویاست و با مطالعهٔ آن می‌توان کم و بیش اطلاعاتی دربارهٔ دیوان

---

۱. مروج، پلا، ج ۱، ص ۳۲۶.

۲. صبح‌الاعشی، ج ۱، ص ۲۳۶.

۳. همان کتاب، ج ۱، ص ۴۳.

۴. همان کتاب، ج ۱، ص ۴۴.

۵. همان کتاب، ج ۱، ص ۴۵.

شاهی وابسته به دربار ساسانی به دست آورد. این سند روایتی‌ست از ابن‌مقفع که آن را بلاذری نقل کرده و در آن کیفیت إشراف شخص شاه بر جریان امور مملکت و گردش کار در دیوان شاهی بیان شده است. و به سبب اهمیت این روایت در مطالعات دوران ساسانی، نخست ترجمهٔ فارسی متن آن که به عربی‌ست در این‌جا نقل می‌شود و آن‌گاه برای روشن شدن مطالب آن توضیحاتی اضافه می‌گردد.

اصل روایت چنین است:

«پادشاه ایران وقتی به کاری فرمان می‌داد توقیع‌نویس آن را در حضور وی به صورت توقیع می‌نوشت. توقیع‌نویس راکارمندی بود که یادداشت وی را در حضور او در تذکره‌ای که نزد او بود ثبت می‌کرد و در آخر هر ماه شاه، مُهر خود را بر آن تذکره، که شامل همهٔ توقیعهای صادر شده در آن ماه بود، می‌نهاد و آن را به خزانه می‌سپردند. اما اصل توقیع نزد زمام‌دار که مهردار هم بود فرستاده می‌شد و زمام‌دار آن را نزد کاردار می‌فرستاد و او به مضمون آن توقیع نامه‌ای از سوی شاه می‌نوشت و آن را همراه با اصل توقیع نزد زمام‌دار می‌فرستاد و زمام‌دار آن را بر شاه عرضه می‌کرد و پس از مقابلهٔ آن با آنچه در تذکره بود در حضور خود شاه یا کسی که بیش از همه مورد اعتماد شاه بود به مُهر شاه مُهر می‌گردید».[1]

و اینک، توضیحاتی برای روشن‌ترشدن معنای این عبارت و نوع کار و وظایفی که بخشهای مختلف دبیرخانهٔ شاهی و سران سرشناس آن بر عهده داشته‌اند:

توقیع، نوشتهٔ کوتاهی بوده شامل چکیدهٔ مطالبی که می‌بایستی براساس آن، نامه یا فرمانی از دیوان یا دبیرخانهٔ شاهی صادر شود. این‌گونه نوشته‌ها به سبب همین ویژگی، یعنی بیان معانی بسیار در عباراتی اندک، بتدریج میدانی برای هنرنمایی دبیران دانشمند و فرزانه گردید تا با برگزیدن مناسبترین الفاظ و

۱. بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۵۶۹.

زیباترین عبارات، آن چنان آثاری آموزنده و دلپذیر بوجود آورند که خود گذشته از جنبهٔ اداری و عملی آنها، از لحاظ ادبی و تعلیمی نیز در مجموع ادب و فرهنگ دوران ساسانی در جای شایسته‌ای قرارگیرد و در ادبیات دیوان اسلامی هم فراگیری آنها یکی از شرایط دبیران دستگاه خلافت گردد،[۱] و تعداد نسبهٔ زیادی از آن توقیعها از زبان فارسی به زبان عربی راه یابد.

از میان همهٔ شاهان ایران بیش از همه، توقیعهایی از خسرو انوشیروان در کتب ادبی عربی روایت شده و فردوسی هم چندین توقیع از وی در *شاهنامه*[۲] آورده است.

توقیع‌نویس در حضور شاه می‌نشسته و آن دسته از نامه‌ها و کارهایی را که می‌بایستی به نظر شاه برسد بر او عرضه می‌داشته و دستورهای او را مختصر و کوتاه می‌نوشته و سپس آن را به منشی خود می‌داده تا به اجرا گزارد. این شخص بر پایهٔ آنچه در *فارسنامهٔ* ابن‌بلخی دربارهٔ وزیران دربار انوشروان آمده می‌بایستی «ایران دبیربَد» باشد که ابن‌بلخی او را «دبیر بزرگ» نامیده است. زیرا به گفتهٔ ابن‌بلخی از میان وزیران دولت ساسانی تنها سه وزیر حق داشته‌اند مستقیماً و بی‌واسطهٔ «وزرگفرمدار» (= وزیر اعظم دوره‌های بعد) به حضور شاه برسند و گزارش کار خود را به او بدهند و از او دستور گیرند و یکی از آنها همین ایران‌دبیربد بوده، دو وزیر دیگر یکی «ایران آمارکار» یعنی سرپرست کل امور مالی کشور و دیگری مشاور بزرگ دربار بوده که ظاهراً عنوان «درانـدرز بَـد» داشته است.[۳]

این منصب در دوران خلافت و حکومتهای اسلامی هم همچنان وجود داشته و به نسبت پیشرفتی که آنها در آیین کشورداری می‌داشته‌اند بر اهمیت این وظیفه هم افزوده می‌شده است. در دوران عباسی این امر در برخی موارد به

---

۱. ابن المدّبر، الرسالة العذراء در کتاب رسائل البلغاء، ص ۲۲۸ ـ ۲۲۹.

۲ ـ شاهنامه، ج ۸، ص ۲۵۱۷ ـ ۲۵۲۶.

۳. نوشتهٔ ابن بلخی را با تحقیقی دربارهٔ آن در کتاب ایران ساسانی، ص ۵۱۸ ـ ۵۲۱ خواهید یافت.

عهدهٔ «رئیس دیوان رسائل» که یکی از وظایف بزرگ در دستگاه خلافت بوده واگذار می‌شده. قلقشندی اهمیت و جلالت قدر این مقام را بدین سبب نوشته که از قدیم‌الایام برای پادشاهان محرم‌تر از او و کسی که همنشینی او برای شاه لازم‌تر از هرکس دیگر باشد نبوده است.[۱] این گفتهٔ قلقشندی که در دربار مصر در قدیم کسی را چنین مقام و وظیفه‌ای داشته است «کاتب الدست» می‌خوانده‌اند، از این رو در خور تأمل می‌نماید که این عنوان مرکب است از یک کلمهٔ عربی (=کاتب) و یک واژهٔ فارسی (= دست) و ظاهراً از این رو صاحب این مقام را کاتب‌الدست می‌خوانده‌اند که نزد شاه یا به تعبیر بهتر، وردستِ شاه می‌نشسته و دستورهای او را یادداشت می‌کرده، و این عنوان، پژوهنده را به دورانی خیلی قدیمتر می‌برد و کلمهٔ دَستوَر راکه تلفظ قدیم دَستُور به معنی وزیر است بخاطر می‌آورد.[۲]

تذکره، ابن‌مقفع این واژه را برای دفتری بکار برده که در آن همهٔ توقیعهایی راکه در ظرف یک ماه از سوی شاه صادر می‌شده، ثبت می‌کرده‌اند و پس از آن که شاه آن را مُهر می‌کرده به خزانه می‌سپرده‌اند. مسعودی از جملهٔ مُهرهای مختلف خسروپرویز که هر یک در جایی به‌کار می‌رفته، یکی را هم برای مُهر کردن تذکره‌ها نوشته و آن را چنین وصف کرده است: «نگین آن عقیق و نقش آن خراسان خُرّه و حلقهٔ آن از زر بود».[۳]

این دفتر با همین نام تذکره در دیوانهای اسلامی هم مورد عمل بوده ولی نه تنها برای ثبت توقیعها، بلکه برای یادداشت چیزهای مهم و بویژه برای ثبت نامه‌های مهمی که از دیوان صادر می‌شده تا در هنگام نیاز مراجعه به آنها ساده باشد.[۴]

خزانه، از این کلمه که در روایت ابن‌مقفع آمده، نباید چنان که معمول است خزانهٔ اموال یا گنج‌خانه فهمیده شود، چون مقصود وی چنان که از کاربرد

---

۱. صبح‌الاعشی، ج ۱، ص ۱۰۱ - ۱۰۴. ۲. همان کتاب، ج ۱، ص ۱۰۲.
۳. مروج‌الذهب، ج ۱، ص ۳۲۰. ۴. صبح‌الاعشی، ج ۱، ص ۱۳۴.

این کلمه در دوره‌های بعد فهمیده می‌شود خزانهٔ کتب یا به اصطلاح امروز کتابخانه یا بایگانی‌ست و در دوران اسلامی متصدی آن را «خازن» می‌گفته‌اند. خازن هر چند از طبقهٔ دبیران نبوده ولی همیشه از میان بزرگان و معتمدان با شرایطی سخت برگزیده می‌شده، چه همهٔ اسرار دولت در اختیار او می‌بوده و به همین سبب از شرایط وی این بوده که در حد اعلای امانت و نزاهت نفس باشد.

شرحی را که قلقشندی دربارهٔ چگونگی ثبت و ضبط نامه‌های مهم در این دیوانها از مؤلفی قدیمتر از خود «الصوری» نقل کرده، کم و بیش بر کلیات کار این دبیرخانه در دوره‌های قدیمتر نیز قابل انطباق است. به موجب این شرح، وقتی که این گونه نامه‌های مهم مثل نامه‌هایی که می‌بایستی به پادشاهان یا یکی از بزرگان دولت نوشته شود یا فرمانهایی که می‌بایستی از سوی شاه صادر گردد، آماده می‌شد، آن را به نسخه‌بردار می‌داده‌اند تا رونوشتی از آن کلمه به کلمه بردارد و بربالای آن بنویسد: «رونوشت نامهٔ فلان به تاریخ فلان» و آن‌گاه آن را برای ضبط به خازن می‌سپرده‌اند. دربارهٔ نامه‌هایی هم که از این نوع به دبیرخانه می‌رسیده، بدین‌گونه عمل می‌شده که چون پاسخ آنها آماده می‌شده همان منشی که پاسخ را آماده کرده بود به خط خود بر بالای آن می‌نوشته: «این نامه از سوی فلان در فلان تاریخ رسیده و در فلان تاریخ پاسخ آن نوشته شده». و اگر نامهٔ رسیده پاسخی نداشته، می‌بایستی به خط صاحب دیوان بر آن نوشته شود که «این نامه را پاسخی نیست» و سپس بایگانی شود. چنین نوشته‌ای را بر این قبیل نامه‌ها برای رفع مسؤولیت از خازن لازم می‌شمرده‌اند.[۱]

در این جا این مطلب هم گفتنی‌ست که ثبت فرمانها و نگهداری نسخه یا خلاصه‌ای از آنها را در دبیرخانهٔ شاهی ایران سابقه‌ای قدیمتر از دوران ساسانی بوده و سابقهٔ آن را در دوران هخامنشی هم می‌توان یافت. در *تورات* به نامه‌ای اشاره شده که رؤسای یهود به داریوش شاه هخامنشی نوشته و درخواست کرده‌اند که دستور دهد تا در کتابخانهٔ سلطنتی جست‌وجو شود فرمانی را که

---

۱. صبح‌الاعشی، ج ۱، ص ۱۳۵ - ۱۳۶.

کورش بزرگ دربارهٔ بنای بیت‌المقدس صادر کرده بوده بیابند، و به دستور داریوش جست‌وجو شده و چنان فرمانی را یافته‌اند.[۱]

زمام‌دار، این نام که ابن‌مقفع آن را به عربی «صاحب‌الزمام» خوانده عنوان کسی بوده که بر دفتر یا دیوانی إشراف داشته که هر آنچه به دبیرخانهٔ شاهی می‌رسیده یا از آن‌جا صادر می‌شده، می‌بایستی بر این دفتر یا دیوان بگذرد و در آن جا به طور کامل بررسی و سپس ثبت شود. این دیوان را «زمام» و مشرف بر آن را هم «زمام‌دار» می‌گفته‌اند.[۲] نوع کار و وظیفهٔ «دیوان زمام» در این دستورِ صاحب بن عباد نویسنده و وزیر معروف دربار بویهیان به متصدیِ خراج اصفهان که آن را در فرمان انتصاب وی نوشته است به خوبی روشن می‌شود:

«وصول اقساط مالیاتی را در موسم‌هایی که اجازهٔ آن صادر می‌شود و دستور تازه می‌رسد آغاز کن ... و در هر قسطی حساب اصل و افزوده‌ها و اقطاع‌ها و احتسابات آن را با آنچه بر طبق سندهای معتبر هزینه شده به دیوان (یعنی دیوان شاهی) بفرست تا پس از آن که در دیوان زمام بررسی شود در دیوان اصل ثبت دائم گردد».[۳]

زمام‌دار بسبب وظیفهٔ مهمی که در دیوان شاهی داشته و مهردار سلطنتی هم بوده، معمولاً یکی از بزرگان بلندپایهٔ دربار بشمار می‌رفته و او هم مانند توقیع نویس یا دبیر بزرگ آن مقام و منزلت را داشته که خود برای انجام وظایفی که بر عهده داشته شخصاً نزد شاه برود. این دیوان به همان سبب که صاحب آن مهردار هم بوده در دوران اسلامی غالباً به نام «دیوان زمام و خاتِم» خوانده شده.[۴]

---

۱. تورات، سفر عزرا، اصحاح ۵، بند ۱۷، و اصحاح ۶، بند ۱ و ۲.

۲. به نظر نرسید که هیچ یک از لغت‌نویسان عربی یا فارسی به این معنی تصریح یا اشاره کرده باشند. ظاهراً مرحوم دهخدا نخستین کسی باشد که چنین گمانی برده و نوشته است: «ظاهراً زمام همان دیوان است.» و شواهدی هم برای آن آورده که از آن جمله همین روایت بلاذری و گفتهٔ ابن‌مقفع است (لغت‌نامه، در کلمهٔ «زمام»).

۳. رسائل، ص ۵۸.

۴. بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۵۶۹.

وظیفهٔ زمام‌دار در گردش کار دبیرخانهٔ شاهی این بوده که نخست اصل توقیع را که از دفتر مخصوص توقیع‌نویس یا دبیربد دریافت می‌داشته به نزد کاردار یا رئیس دارالانشاء بفرستد تا براساس آن نوشته‌ای جامع و شایسته آماده کند و نزد او باز پس فرستد، تا پس از بررسی آن و حصول اطمینان از این که هم شامل همهٔ نکات توقیع و هم دارای تمام شرایط و خصوصیاتی‌ست که یک نامه یا فرمان صادر شده از دبیرخانهٔ شاهی باید دارا باشد، آن را نزد شاه ببرد و بر او عرضه بدارد و در حضور او آن را به یکی از مهرهای متعدد او که می‌بایستی برای چنان نوشته‌ای بکار رود، مهر کند و با مهر کردن آن، نامه یا فرمان برای صدور آماده می‌گشت.

برای هر نوع از فرمانها یا نامه‌هایی که از دبیرخانهٔ شاهی صادر می‌شده، مُهر مخصوصی وجود داشته که همهٔ آنها به استثنای مُهری که اختصاص به نامه‌ها و دستورهای بسیار محرمانه داشته در اختیار زمام‌دار بوده و او بوده که به تناسب هر فرمان یا نامه‌ای در حضور شاه مهر مخصوص آن را بکار می‌برده است. ابن‌مقفع، به روایت بلاذری[1] مهرهای یکی از پادشاهان ایران را با این عنوانها برشمرده است: مهری برای نامه‌ها و دستورهای محرمانه، مهری برای نامه‌های عادی، مهری برای حواله‌های مخصوص که در عربی به نام «سجلّ» خوانده می‌شده و همچنین اقطاعها و فرمانهای اعطای منصبها، مهری برای خراج که گزارش سالیانهٔ امور مالی کشور شامل صورت عایدات و مخارج به نشانهٔ تصویب و دستور اجرا با آن مهر می‌شده است. استاد فقید کریستن‌سن[2] از گفتهٔ ابن‌مقفع یک مهر هم برای محکمهٔ جنائی ذکر کرده که در این روایت بلاذری دیده نشد، ولی در صورتی که مسعودی از مهرهای خسروپرویز به دست داده، دو مهر هست که چنین کاربردی داشته، یکی مهری بوده که با آن فرمانهای تبرئه و عفو نافرمانان و گنهکاران مهر می‌شده و دیگر مهری بوده که با آن احکام اعدام و گردن زدن محکومانِ به مرگ را مهر می‌کرده‌اند. مسعودی مهرهای دیگری هم

---

۱ . همان کتاب، همان صفحه. ۲ . کریستن‌سن، همان کتاب، ص ۲۷۶.

از خسرو انوشروان و خسرو پرویز برشمرده است.

کاردار، این کلمه ترجمهٔ فارسی عنوانی‌ست که ابن‌مقفع آن را به عربی «صاحب العمل» خوانده است. صاحب‌العمل، به تعبیر او، سرپرست دستگاهی بوده که همهٔ نویسندگان و دبیرانی که کار آنها نوشتن و آماده ساختن انواع نوشته‌های دیوانی بوده است در آن‌جا بکار می‌پرداخته‌اند و سرپرست آن دستگاه، توقیعی را که از دفتر توقیع‌نویس نزد او فرستاده می‌شده به تناسب موضوع آن و این‌که چگونه باید نوشته شود به یکی از دبیرانی که وی را برای آن کار مناسب می‌دانسته ارجاع می‌کرده است. ما به درستی نمی‌دانیم عنوان این شخص در دبیرخانهٔ ساسانی چه بوده که ابن‌مقفع آن را صاحب‌العمل ترجمه کرده. آیا مانند امروز که این عنوان عربی به *کاردار* ترجمه می‌شود در آن روزگار هم همین عنوان بوده که به «صاحب‌العمل» ترجمه شده یا چیز دیگر، ولی این را می‌دانیم که واژهٔ «کار» در آن زمان در امور مربوط به هنر نویسندگی و نظایر آن کاربردی مأنوس داشته است. کتابی که موضوع آن آیین نویسندگی و قواعد بلاغت بوده و از دوران ساسانی به دوران اسلامی رسیده بوده به گفتهٔ جاحظ کاروند نام داشته.[1] یکی از عنوانهای رسمی دربار ساسانی که دارندهٔ آن هم رتبهٔ وزیر شمرده می‌شده «کاردان» بوده.[2] حسن پسر حبیب، یکی از منجمان دانشمند ایرانی کتابی را که به عربی در احکام نجوم تألیف کرده بود به نام فارسی *کارمهتر* نامیده بود.[3]

کاردار را به تعبیر دوره‌های بعد باید رئیس دارالانشاء، و دستگاهی هم که زیر نظر او بوده باید دارالانشاء مرکزی خواند. این دستگاه چه در دوران ساسانی و چه در دوره‌های اسلامی، از زمانی که دیوان خلافت نشاط و رونقی یافت، مرکز نویسندگان طراز اول و ادیبان خوش‌قریحه و عالمان به فنون بلاغت و آگاهان به ظرافتها و ریزه‌کاریهایی که در نوشته‌های دیوانی و درباری بکار

---

۱. جاحظ، البیان و التبیین، ج ۳، ص ۱۰. ۲. کریستن‌سن، همان کتاب، ص ۳۳۵.
۳. قفطی، ص ۱۶۵.

می‌رفته، بوده است. کریستن‌سن شرحی را که در *چهار مقالهٔ* نظامی عروضی در باب صناعت دبیری آمده بر دوران ساسانی نیز قابل انطباق دانسته و در وصف منشآت عصر ساسانی چنین نوشته است:

ایرانیان از دیرباز به مراعات ظاهر نامه و آرایش آن اهمیت زیاد می‌داده‌اند. احکام رسمی و نامه‌های خصوصی می‌بایستی همیشه به سبکی مصنوع و متناسب نوشته شود. در منشآت این عصر اقوال حکیمانه و مواعظ اخلاقی و دینی و اشعار و لُغَز و معماهای لطیف دست بهم داده مجموعهٔ ظریف و زیبایی بوجود می‌آورده‌اند. در طرز انشا و همچنین در نوشتن عنوان نامه‌ها بقدری دقت بکار می‌رفت که مقام هریک، از فرستنده و گیرندهٔ نامه از آن بخوبی معلوم می‌شد. در نامه‌هایی که بین پادشاهان ساسانی با یکی از کارگزاران یا با یکی از پادشاهان اطراف مبادله می‌شد همان میل و علاقه به صنایع بیانی و محاسن لفظی که در کتب ادبی پهلوی و خطابه‌های تاجگذاری دیده می‌شود به شکل آشکارتری مشهود است.[1]

در *نامهٔ تنسر* در بیان طبقات مردم که «اعضا» خوانده شده و جمعاً به چهار «عضو» تقسیم شده‌اند، دربارهٔ طبقهٔ دبیران چنین آمده:

عضو سوم، کتّاب، و ایشان نیز بر طبقات و انواع: کتّاب رسائل، کتّاب محاسبات، کتّاب اقضیه و سجلّات و شروط، و کُتّاب سِیَر، و اطباء و شعرا و منجمان داخل طبقات ایشان.[2]

گروهی که در این‌جا «کُتّاب محاسبات» خوانده شده‌اند ظاهراً همان «آماردبیران»اند که در *مفاتیح‌العلوم* خوارزمی ذکری از آنها رفته،[3] و آنها که «کتّاب اقضیه» خوانده شده‌اند در کتاب خوارزمی از ایشان به صورت «داددیبهر» (= داد دبیر) یاد شده[4] و در کتاب *التنبیه* حمزهٔ اصفهانی هم «داد دفیره» کتابت

۱. کریستنسن، همان کتاب، ص ۱۲۷ - ۱۲۸. ۲. نامهٔ تنسر.
۳. خوارزمی، مفاتیح‌العلوم، ص ۵. ۴. همان کتاب، همان صفحه.

احکام و اقضیه معنی شده‌است.[1] «سجل»، عبارت از حواله‌های مخصوصی بوده که برای سفیران یا خبرگزاران یا مأموران دولتی که شغلشان ایجاب می‌کرده که غالباً در سفر باشند صادر می‌شده و فرق آنها با حواله‌های عادی این بوده که آنها به عهدهٔ یک شخص یا یک کارگزار صادر نمی‌شده و محدود به وقت معینی هم نبوده، بلکه همهٔ کارگزارانی که در مسیر آنها قرار می‌گرفته‌اند موظف به اجرای مفاد آن بوده‌اند و ظاهراً به همین علت هم بوده که این حواله‌ها می‌بایستی به مهر شاه برسد و چنان که گذشت برای این حواله‌ها مهر مخصوصی هم وجود داشته و شاید به صورت فرمان صادر می‌شده‌اند. «کُتّاب سیر» وقایع‌نگاران و تاریخ‌نویسان بوده‌اند. تاریخ‌نویسی به معنی ثبت وقایع مهم ظاهراً از خیلی قدیم در ایران معمول بوده. در نامه‌ای که پیشوایان یهود به اردشیر دوم پادشاه هخامنشی نوشته‌اند از «سفر تواریخ» در دربار شاهان هخامنشی سخن رفته و از پاسخی که از سوی آن شاه به ایشان فرستاده شده، وجود چنین سفری تأیید شده است.[2] در دورهٔ ساسانی هم مانند عصر هخامنشی نوشتن روزنامه‌های رسمی و ثبت وقایع مهم معمول بوده و منصب نگهبانی سالنامه‌های سلطنتی یکی از منصبهای مهم دربار ساسانی بشمار می‌رفته و چنان که کریستن‌سن متذکر شده، یکی از منابعی که آگاتیاس تاریخ‌نویس رومی (درگذشته به ۵۸۲ م.) در کتاب خود دربارهٔ ژوستی‌نین از آن بهره جسته، مجموعهٔ سالنامه‌های رسمی ساسانی بوده که در بایگانیهای دولتی تیسفون نگاهداری می‌شده و سرجیوس مترجم معروف آن زمان، که خسرو انوشروان او را بهترین مترجمان می‌دانست، با اجازهٔ سرپرستان آرشیو سلطنتی نام شاهان ایران و دوران پادشاهی و کارهای بزرگ هریک از آنان را از روی آنها یادداشت کرده و پس از ترجمه به زبان یونانی به آگاتیاس داده است.[3]

---

۱. محمدتقی بهار (ملک‌الشعراء) سبک‌شناسی، ج ۱، ص ۹۹.

۲. تورات، سفر عزرا، ۱۵:۴.

۳. کریستن‌سن، همان کتاب، (ترجمهٔ فارسی)، ص ۷۰ - ۷۱.

بیهقی در حکایتی از خسروپرویز نوشته که چون جنگهای وی با بهرام چوبین به پایان رسید و کشور بر وی مسلّم شد، دبیران را بفرمود تا شرح آن جنگها و رخدادهها را از آغاز تا انجام بنویسند. دبیران نیز چنان کردند و چون نوشتهٔ خود را بر خسرو عرضه داشتند خسرو دیباچهٔ آن را نپسندید. پس یکی از دبیران نوخاسته دیباچهٔ بلیغی بر آن نوشت که خسرو را پسند افتاد و فرمان داد تا بر پایگاه آن دبیر بیفزایند.[۱]

تهران، مهرماه ۱۳٦۸

۱. بیهقی، المحاسن و المساوی، ص ۴۸۱.

سه واژهٔ فارسی در فتوح‌البلدان*

در مقاله‌ای که با عنوان بالا در شمارهٔ ۹ ـ ۱۰ سال دوازدهم مجلهٔ آینده چاپ شده، آقای رضا مدنی نویسندهٔ محترم آن مقاله ضمن نقل مطلبی از آقای دکتر آذرنوش ـ مترجم فتوح‌البلدان به فارسی ـ که در آن نامی هم از این جانب در تصحیح روایت مدائنی برده شده ـ پرسیده‌اند که آیا این جانب در نوشته‌های خود در این زمینه که مورد استناد آقای دکتر آذرنوش بوده اشاره‌ای هم به کار عرب‌شناس نامی هلندی دخویه در مورد حل واژه‌های مورد بحث کرده‌ام یا نه؟ اینک پاسخ:

از دخویه و کار او در مورد حل این واژه‌ها نامی نبرده‌ام، چون از آن بی‌اطلاع بوده‌ام. مرجع من در آنچه از فتوح‌البلدان نقل کرده‌ام نسخه‌ای بوده است به تصحیح دکتر صلاح‌الدین منجد که چاپ دخویه را هم در اختیار داشته، و آنچه را هم دربارهٔ واژه‌های فارسی مورد بحث نوشته‌ام صرفاً به قرینهٔ ترجمه‌های عربی همان واژه‌ها در همین روایت مدائنی بوده که بلاذری و ابن‌ندیم هر دو آن را نقل کرده‌اند، نه به استناد گذشته‌ها یا نوشته‌های دیگران، و از این هم که صاحب‌نظرانی همچون دخویه و دزی و مینوی و *فرزاد* و تجدد راه حلی برای واژهٔ ششویه ـ یکی از آن سه واژهٔ مورد نظر ـ نیافته‌اند از راه ترجمهٔ آقای دکتر آذرنوش (چاپ اول، ذیل ص ۱۰۹) آگاه شدم و نوشتهٔ ایشان را نقل

---

* . این مقاله از شمارهٔ ۸ ـ ۱۲ سال سیزدهم، آخرین شمارهٔ ۱۳۶۶، ص ۵۴۵ ـ ۵۵۰ نقل شده است.

کردم. به جز مواردی که ایشان اشاره کرده بودند خود من هم به سه چهارم مورد دیگر از این قبیل برخوردم که به یکی از آنها در همان نوشتهٔ سابق خود اشاره کرده‌ام و آن نظر دکتر محمد معین بود در ذیل واژهٔ وید در برهان قاطع که به مناسبت ذکر همین روایت بلاذری واژهٔ ششویه را به پنجویه اصلاح کرده بود، و چند مورد دیگر را هم از این فرصت استفاده می‌کنم و برای تکمیل این بحث در این جا می‌آورم.

یکی این که فلوگل هم در تعلیقات بر الفهرست (ص ۱۰۸) دربارهٔ این کلمه به راه حل قطعی دست نیافته و به اعتباری ششویه را به جای پنجویه دانسته، و دیگر این که به نقل دکتر معین آیت‌اللّه‌زادهٔ مازندرانی هم که از فقیهان و عربی‌دانان بوده مانند تجدد ـ مترجم الفهرست به فارسی ـ بر آن بوده است که چون خمس در اسلام شامل شش قسمت است (به اعتباری که اصحاب خمس شش طبقه‌اند) در موقع‌نقل دواوین، ششویهٔ ایرانی را به جای خمس پذیرفتند. (تعلیقات برهان قاطع، جلد پنجم، ص ۱۸۲) و دیگر یادداشت علامهٔ فقید دهخدا بر واژهٔ ششویه است در لغت‌نامه بدین مضمون «گویا در زمان ساسانیان از این کلمه ارادهٔ خمس و پنج یک می‌شده است.».

و اما این که استناد من در تصحیح آن واژه‌ها تنها به معادلهای عربی آنها در همان روایت بوده نه چیز دیگر، بدین سبب است که با کمی دقت در همان معادلها و با کمی حوصله در محاسبهٔ اعداد کسری که در آن روایت آمده و با کمی تأمل در موارد فصل و وصل جمله‌ها می‌توان به موارد تحریف در واژه‌های فارسی و در نتیجه به اصل آنها پی برد. شاید این باعث تعجب شود که اگر کار به این آسانی بوده چگونه است که آن همه صاحب‌نظرانی که نامشان برده شد به این مطلب پی نبرده بوده‌اند؟ شاید چنین باشد، ولی دامنهٔ سهو و غفلت در آدمی آن چنان گسترده و نامحدود است که هیچ چیز در این زمینه‌ها باعث تعجب نیست. زندگی همهٔ ما پیوسته در همین سهوها و غفلتها می‌گذرد. به هر حال شاید برای رفع ابهام بهتر باشد که این آزموده را یک بار دیگر در این جا بیازماییم، و

نخست از واژهٔ ششویه شروع کنیم.

عبارت عربی که در آن این کلمه آمده در ***فتوح‌البلدان*** **و** ***الفهرست*** چنین است: «فقال له (= لصالح) مردانشاه بن زادان فرخ کیف تصنع بدهویه و ششویه؟ قال اکتب عشر و نصف عشر» کلمهٔ عشر را اگر به ضم عین بخوانیم چنانکه در اصل هم همین‌طور است معنی این عبارت می‌شود همان عشر و نیم عشری که تا چندی پیش در دفاتر مالیاتی و دیوانی ایران هم موارد استعمال فراوان داشت و ایرانیها هم با آن آشنائی کامل داشتند و می‌دانستند که عشر یعنی ده یک و نیم عشر یعنی بیست یک و چون این را در قالب فارسی قدیم بیان کنند می‌شود دهویه و بیستویه و درک این مطلب هم، که در دوران گذشته که نقطه‌گذاری کلمات رواج نداشته بیستویه به آسانی به سسویه و سپس به ششویه تحریف شده دشوار نیست. حال ببینیم این راه ساده و سرراست در کجا و چگونه منحرف شده و از آن چه اشتباهها برخاسته است.

مترجم فارسی الفهرست این عبارت عربی را چنین ترجمه کرده است: «مردانشاه پسر زادان فرخ گفت با دهویه و ششویه چه می‌کنی؟ گفت آن را ده و نصف ده می‌نویسم.» این نخستین اشتباه و ناشی از آن است که مترجم فاضل عشر و نصف عشر را به فتح عین یعنی عَشَر و نصف عَشَر خوانده و این سهوی است که اگر دقت نشود برای هرکس ممکن است پیش بیاید. و در حاشیه در توضیح این مطلب چنین نوشته است «دهویه و ششویه به معنی عشر و سدس است و چون در صدر اسلام کتابچه‌های مالیاتی عرب به زبان فارسی بود، و در اسلام خمس و زکوة از منابع درآمد به شمار می‌رفت، و خمس در فقه به شش قسمت منقسم می‌گردید، ظاهراً در فارسی به رقم ششویه نگاهداری می‌شد، و مؤید این معنی گفتهٔ صالح است که گوید به جای دهویه و ششویه می‌نویسم ده و نصف ده، و نصف ده خمس است که همان خمس مالیاتی باشد.» (فهرست ابن‌ندیم ترجمه رضا تجدد، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۶ خورشیدی، ص ۴۲۲). در این توضیح هم دو اشتباه دیگر راه یافته که ناشی از همان سهو نخستین است؛ یکی این که در آن آمده

نصف ده خمس است که همان خمس مالیاتی باشد. در صورتی که خمس مالیاتی (به ضم خاء) و به معنی پنج یک است و پنج یک نصف ده نیست. و دیگر این که سخن *صالح* و *مردانشاه* دربارهٔ دیوان خراج است که از دوران ساسانی تا این زمان که بنا بوده به زبان عربی برگردد همچنان به زبان فارسی و براساس همان نسقهای قدیم جریان داشته و این دیوان را با خمس و زکوة کاری نبوده. خمس و زکوة و دیگر عوائد شرعی حساب جداگانه‌ای به نام صدقات داشته که در دیوانی به همین نام یا به نام دیوان عطاء نگهداری می‌شده و از آغاز تأسیس هم به زبان عربی بوده با همان اصطلاحات شرعی معروف، و تنها در مواردی که مجموع عایدات دولت را از موارد مختلف به حساب می‌آورده‌اند از مبلغ صدقات هم نام‌می‌برده‌اند چنان که در کتاب *الخراج* قدامه پس از ذکر صورتی از خراج استانها و طسوجهای مختلف سواد (= عراق کنونی) از نقد و جنس که معمولاً گندم و جو بوده و تسعیر آن که مبلغی نزدیک به یک‌صد و هشت میلیون و نیم (درهم) می‌شده، برای این که مجموع عایدات سالیانهٔ آنجا را هم به دست دهد شش میلیون درهم صدقات بصره راهم بـه آن افزوده‌است. (کتاب الخراج تصحیح دخویه، پیوست به کتاب المسالک و الممالک ابن خردادبه، ص ۲۳۹).

برای آنها هم که ششویه را به پنجویه تصحیح کرده‌اند همین توهم حاصل شده یعنی آنها هم پنجویه را نصف عشر پنداشته‌اند، در صورتی که با یک حساب ساده ریاضی می‌توان دریافت که پنجویه دو برابر عشر است نه نصف آن. و این توهم تازگی هم ندارد، در متن برهان قاطع هم همین اشتباه را می‌توان دید، در آنجا هم در معنی پنجیوده ـ که آن را تحریفی از پنجویه شمرده‌اند ـ چنین آمده «پنجیوده بر وزن پنج روزه به معنی نصف عشر است چه دهیوده عشر راگویند.»

با آنچه گذشت می‌توان به خوبی پی برد که این اشتباهها برخی ناشی از بی‌دقتی در خواندن عبارت عربی است که تقصیر آن را مبتدیان می‌توانند تا حدی به گردن نارسائی خط بیندازند که حرکات را در درون خود ندارد، و برخی هم

ناشی از حساب اعداد کسری است که در ذهن به آسانی با حساب اعداد تام درهم می‌آمیزد و چارهٔ آن هم آن است که به جای اعتماد بر حافظه از قلم و کاغذ مدد گیرند.

غرض از این تفصیل بیان، این مطلب است که راه یافتن به اصل واژهٔ ششویه از آن رو که حل آن در خود عبارت نهفته است کار دشواری نیست و هرکس که با زبان عربی آشنائی کافی داشته باشد با کمی دقت می‌تواند راه حل آن را بیابد و احتمال این هم که به جز دخویه و *الس هاوزن* ـ دانشمندانی که آقای رضا مدنی ما را از کار آنها آگاه کرده ـ کسان دیگری هم در جاهای دیگر به چنین راه‌حلی دست یافته باشند که ما از آنها آگاه نیستیم کم نیست، آنچه در این میان کم است و جای آن در مقالهٔ آقای مدنی خالی است این است که معلوم شود آیا *السهاوزن* هم از همین راهی که در این جا ذکر شد به تصحیح ششویه به بیستویه دست یافته است یا از راه دیگری که دانستن آن هم بسیار مفید خواهد بود. این از ترجمهٔ مقالهٔ دخویه به دست نمی‌آید، شاید لازم باشد که در این باره به نوشتهٔ السهاوزن که مستند دخویه بوده مراجعه شود.

در تصحیح دو واژه‌ای هم که در اثر تحریف به صورت واژهٔ ویددرآمده نیز به همین روش عمل شده، یعنی از راه ترجمه‌های عربی آنها. عبارت عربی روایت در این مورد چنین است: «قال (= مردانشاه) فکیف تصنع بوید؟ قال (= صالح) اکتبه *ایضاً*. *والوید النیف* و الزیادة تزاد (فتوح‌البلدان، ص ۳۶۸). در این عبارت در برابر دو کلمهٔ عربی *ایضاً* و نیف تنها یک واژهٔ فارسی به شکل وید آمده، و چون ایضاً و نیف آن چنان در معنی از یکدگر دورند که هیچ واژه‌ای نه در عربی و نه در فارسی هر دو معنی را یکجا دربرنمی‌گیرد، بنابراین طبیعی است که با دقت در این عبارت این مطلب به ذهن بگذرد که شاید وید در یکی از این دو مورد تحریف شده از واژهٔ دیگری باشد که احتمالاً در رسم‌الخط شباهتی به آن داشته، و چون با این دید در عبارت عربی دقت شود بی‌دشواری می‌توان دریافت که آنکه در برابر نیف قرار گرفته تحریفی است از *وند* (= *واند*) چون *اند* در فارسی

درست ترجمهٔ نیف عربی است. اند هم مانند نیف عدد نامشخصی است که پس از دهگانها (عقود) یا اعداد بزرگ قرار می‌گیرد، مانند بیست و اندی یا صد و اندی که در عربی می‌شود عشرون و نیف یا مائة و نیف و با این حساب که از لحاظ لغوی در آن تردیدی نیست، جای یک سؤال در این عبارت عربی خالی می‌نماید و آن «و کیف تصنع بوند» است که جای آن میان دو کلمهٔ ایضاً و قال بوده است.

گرچه در این جا بنا بر اختصار است، ولی این توضیح هم لازم می‌نماید که من این روایت را در آنچه مربوط به تحریف وند به وید و حذف یک سؤال از عبارت است، سالها پیش از این در شرح حال صالح که قهراً از این روایت هم در آن ذکری می‌شد به همین گونه که در این جا یاد شد تصحیح کرده بودم، و به همین گونه هم در رساله‌ای که در همان ایام با عنوان «المترجمون و النقله عن الفارسیة فی القرون الاسلامیة الاولی» در دانشگاه لبنان منتشر گردید و در مجلهٔ «الدراسات الادبیة» نشریهٔ همان دانشگاه هم نقل شد به چاپ رسیده است (الدراسات الادبیة، سال هفتم، شماره‌های ۳ و ۴، بیروت ۱۳۴۴ هـ. ش.) ولی بعدها در ایران دریافتم که دکتر معین هم ذیل کلمهٔ وید در برهان قاطع با ذکر نوشتهٔ ابن‌ندیم در الفهرست تحریف وند را به وید و حذف یک سؤال و جواب را از عبارت عربی محتمل و مرجح شمرده است.و به همین سبب در مقالهٔ خود با عنوان «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی، روایتی دربارهٔ آن و توضیحی دربارهٔ روایت» که در سال ۱۳۴۹ هـ. ش. در نشریهٔ «مقالات و بررسیها» (دفتر سوم و چهارم) به چاپ رسید، به این تصحیح دکتر معین هم اشاره کردم (ذیل صفحهٔ ۱۵ از همان مقاله).

و اما وید که در برابر ایضاً قرار گرفته، در برخی از فرهنگهای فارسی واژه‌ای که به معنی ایضاً و نیز باشد ایدی ضبط شده و احتمال این هم که حرف آخر آن الف مقصوره باشد و ایدا تلفظ می‌شده هست. در نوشتهٔ سابق خود احتمال داده بودم که کلمهٔ ایضاً معرب این واژه باشد نه ترجمهٔ آن. چون ایضاً ریشه در زبان عربی ندارد، دلائلی که این احتمال را تأیید می‌کند در همان نوشته

آورده بودم ولی در پایان آن هم افزوده بودم که «با این حال تا وقتی که به جز آنچه در برخی فرهنگهای فارسی آمده موارد استعمال دیگری برای واژهٔ *ایدی* یا معنی دیگری غیر از معانی معروف برای کلمهٔ *ایدون* در مآخذ معتبر فارسی یافت نشود دور از احتیاط خواهد بود که در این باره حکم قطعی شود و پا را از حد احتمال فراتر نهاد». ذکر *ایدون* در این جا بدین سبب بوده که واژهٔ *ایدی* اگر در آن تحریفی روی نداده باشد با واژهٔ *ایدون* که در فارسی قدیم کاربرد فراوان داشته از یک ریشه‌اند، معنی‌هایی که در فرهنگهای فارسی برای ایدون نوشته‌اند از قبیل *اکنون* و *این‌چنین* و *این‌جا* و معنی‌های دیگری در همین مایه با *ایضاً* و نیز زیاد تناسبی ندارند ولی با دقت در موارد استعمال این کلمه در متنهای قدیمی می‌توان به مواردی برخورد که در آنها معنی ایضاً و نیز برای ایدون متناسب‌تر از معنی‌هایی است که در لغت‌نامه‌ها برای آن آمده است. برای نمونه می‌توان به ص ۵ ـ ۸ تاریخ بلعمی نگاه کرد و اگر به این نکته هم توجه شود که تلفظ «ضاد» در عربی شبیه «دال مفخم» است، *ایدون* و *ایضاً* یک کلمه می‌شوند و این را هم می‌توان تأیید دیگری برای آن احتمال شمرد.

از ترجمهٔ مقالهٔ دخویه به قلم آقای مدنی این امر که *الس هاوزن* واژهٔ وید را به *وند* (= و اند) تصحیح کرده به خوبی دانسته می‌شود، ولی آنچه به خوبی دانسته نمی‌شود این است که آیا این تصحیح منحصر به همان *وید* دوم است که در برابر نیف قرار گرفته، یا هر دو مورد را شامل می‌شود. در صورت اول آیا این دانشمند به حذف سؤالیه هم که در این جا ذکر آن رفت توجه نموده است یا نه و در صورت دوم آیا کلمهٔ ایضاً را چگونه معنی کرده و چه وظیفه‌ای برای آن در این روایت شناخته است. این سؤال از این جا پیش می‌آید، و پاسخ آن هم از این رو برای روشن شدن این بحث اهمیت می‌یابد، که گاه ممکن است در خواندن همین عبارت عربی هم که در بالا ذکر شد باکمی بی‌دقتی در قطع و وصل جمله‌ها سهو و اشتباهی رخ نماید که مفهوم عبارت را عوض کند، چنانکه در ترجمهٔ مرحوم تجدد چنین وضعی پیش آمده. وی این عبارت را چنین ترجمه کرده است: «گفت

با وید چه خواهی کرد گفت می‌نویسم، و باز گفت وید همان نیف است و اضافاتی است که افزایش پیدا می‌کند تا به ده برسد» و در حاشیه افزوده است «وید همان اند فارسی است که به عربی نیف است» (الفهرست، ترجمهٔ رضا تجدد، چاپ دوم، ص ۴۴۲ ـ ۴۴۳). چنانکه ملاحظه می‌شود پاسخ سؤال در این ترجمه ناقص و نارسا است. گفت با وید چه خواهی کرد؟ گفت می‌نویسم. چه می‌نویسد معلوم نیست. این نارسائی از اشتباهی سرچشمه گرفته که در تشخیص آغاز و انجام جمله‌ها روی داده. از این ترجمه معلوم می‌شود که مرحوم تجدد *اکتبه* را پایان جملهٔ اول و *ایضاً قال* را آغاز جمله دوم انگاشته، در صورتی که جملهٔ اول با *ایضاً* پایان می‌پذیرد و جملهٔ دوم با *قال* آغاز می‌شود، و سؤال محذوف و پیشنهادی هم بین این دو کلمه قرار می‌گیرد. شاید این ابهامی که بر مقالهٔ دخویه سایه افکنده با ترجمهٔ خود الس هاوزن که بنابر نوشتهٔ آقای رضا مدنی مفصل‌تر از این است و لابد زبان‌دارتر و گویاتر از این هم خواهد بود مرتفع گردد، و اگر آقای مدنی خود عهده‌دار آن گردند و مواردی که در این جا ذکر شد روشن سازند خدمت دیگری بر خدمات ارزندهٔ خود به زبان و فرهنگ ایران خواهند افزود.

در پایان این یادداشت چند نکته هم دربارهٔ مقاله آقای مدنی به نظر می‌رسد که شاید ذکر آنها برای این که در این مبحث ابهام بیشتری پیش نیاید بی‌مورد نباشد.

یکی این که در بیان گفت‌وگوی میان صالح و مردانشاه، از این عبارت: «و بحثی که بین مردی به نام صالح و یک ایرانی به نام زادان فرخ ... درمی‌گیرد» (ص ۵۷۹) این توهم پیش می‌آید که صالح ایرانی نبوده، در صورتی که او هم ایرانی و اهل سیستان و پسر مردی بوده که در جنگهای سیستان در زمان خلافت عثمان اسیر شده و به عبدالرحمان تغییر نام یافته بود و چون صالح گذشته از فارسی که زبان مادریش بود زبان عربی را هم آموخته بود و در دیوان خراج بصره به فارسی و عربی چیز می‌نوشت. حجاج او را وادار به ترجمهٔ دیوان خراج از فارسی به عربی کرد (فتوح‌البلدان، ص ۳۶۸ و ۴۸۵).

دیگر این که در ترجمهٔ مقالهٔ دخویه باز در زمینهٔ همین گفت‌وگو آمده: «یکی از دیوانیان که *اعرابی* بوده بیان داشت: امکان ندارد بتوانیم اصطلاحات فنی فارسی را به عربی برگردانیم» (ص ۵۸۱). آن کسی که در این روایت گفتاری به همین مضمون به او نسبت داده شده همان مردانشاه پسر زادان فرخ است نه *اعرابی*. در این داستان تمام طرفهای درگیر در این گفت‌وگو دبیرهای ایرانی بوده‌اند و نام هیچ عربی در این روایت برده نشده.

دیگر این که در عبارت «و برای اصطلاح فارسی «اندکی بیش» واژهٔ نصف را نام می‌برد» که در همین صفحه سه سطر پایین‌تر آمده. چنین می‌نماید که به جای *نصف* «*نیف*» بوده که در چاپ بدین صورت درآمده.

دیگر این که مطالبی که از دخویه و *الس هاوزن* دربارهٔ اعداد کسری و نشانه‌های آنها در خط و زبان پهلوی و پسوند ویه در فارسی و عربی در این مقال نقل شده، هر چند نمودار کوشش عالمانهٔ این دو دانشمند است و در مجموعهٔ مطالعاتی که در این زمینه‌ها به عمل آمده جایی شایسته دارند، ولی هیچ یک از آنها نظر قطعی و نهائی به شمار نمی‌روند، بلکه مرحله‌ای از مراحل این گونه بحث و بررسیها را می‌نمایانند. در این باره نظرهای دیگری هم ابراز شده که همه را باید در همین مرحله به شمار آورد. مثلاً این نظر الس هاوزن که دهویه را در این روایت تحریفی از دهیوده دانسته (ص ۵۸۲) درست مخالف نظری است که دکتر معین در ذیل همین کلمهٔ دهیوده در برهان قاطع نوشته و در لغت‌نامهٔ دهخدا هم نقل شده، چه دکتر معین دهیوده را تحریفی از دهویه دانسته. غرض از ذکر این مثال نه رد یا تأیید یکی از این دو نظر، بلکه بیان این مطلب است که در این زمینه‌ها که آنها را به خط و زبان پهلوی و گویشهای آن مرتبط می‌سازند، بحث و گفت‌وگو بسیار و باب اجتهاد به اصطلاح باز است. و هنوز خیلی زود است که بتوان نظری را به عنوان راه حل قطعی و نهایی خواند، بدان‌گونه که آقای رضا مدنی مقاله دخویه را دربردارندهٔ راه حل نهائی خوانده‌اند. با آرزوی توفیق بیشتر برای ایشان و همه دست‌اندرکاران نشر دانش و فرهنگ.

نوشته: م. ی. دخویه (خاورشناس هلندی)
ترجمه: رضا مدنی (اشتوتگارت)

سه واژهٔ فارسی در فتوح‌البلدان بلاذری

(توارد پس از هشتاد و چهار سال)

م. ی. دخویه خاورشناس هلندی و ویراستار نامور متون عربی جغرافیائی در سال ۱۸۶۶ میلادی متن ویراستهٔ فتوح‌البلدان را به همراه یادداشتهای فراوان دربارهٔ واژگان و مفاهیم دشوار و همچنین فهرست‌های گوناگون انتشار داد.

بخش مربوط به ایران این کتاب را آقای دکتر آذرتاش آذرنوش ترجمه نمود که اولین بار در سال ۱۳۴۶ خورشیدی از سوی بنیاد فرهنگ ایران انتشار یافت و بار دوم در سال ۱۳۶۴ خورشیدی از سوی انتشارات سروش پخش شد و نویسندهٔ این یادداشت همین چاپ دوم را دیده است.

در صفحهٔ ۶۰ و ۶۱ کتاب نامبرده، داستان تبدیل زبان دفتر خراج، در زمان حجاج، از فارسی به عربی آمده است و بحثی که بین مردی بنام صالح و یک ایرانی بنام زادان فرخ که هر دو در خدمت اعراب بودند، بر سر امکان ترجمهٔ اصطلاحات دفتر خراج از فارسی به عربی درمی‌گیرد. پایان داستان برای اغلب آشنا است. پسر زادان فرخ بنام مردانشاه به آن مرد دیوانی که توانایی در این کار نشان داده بود، نفرینی نثار می‌کند و می‌گوید «خدایت ریشه از جهان

برکناد که ریشهٔ پارسی برکندی».

در پانویس شمارهٔ ۱۷ در صفحهٔ ٦٠ و ٦١ از سوی مترجم گرانمایه آقای آذرنوش مطالبی دربارهٔ حل چند واژه در متن بلاذری آمده که انگیزهٔ این یادداشت و یادآوری است. آقای آذرنوش می‌آورند:

[۱۷. در اصل: ششویه. این مسئله برای دخویه حل ناشده باقی ماند. وی در تعلیقات خود بر فتوح‌البلدان می‌گوید که از دزی تقاضای حل آن را کرد و او نیز ترجمهٔ صحیحی به دست نیاورد. توجیهات محققان دیگر (مثلاً تجدد، در ترجمهٔ الفهرست، ص ۲۴۲) نیز قانع‌کننده نیست. من دربارهٔ همهٔ این نظریات با استاد مینوی مشورت کردم. ایشان هیچ‌کدام را نپسندید. علامه فرزان هم راه‌حلی نیافت.

اما تصور می‌کنم دکتر محمد محمدی قضیه را حل کرده باشند. ایشان اولاً دریافتند که «ششویه» تحریفی است از «بیستویه». ثانیاً، احتمال می‌دهند که به قرینهٔ ایضاً، لفظ «ایدا» که فارسی است و اصل کلمهٔ ایضا، از جمله حذف شده. سپس لفظ «الوید» را به وند = اند اصلاح می‌کنند. در نتیجه، جمله به صورتی که ما در بالا به کمک دو قلاب اصلاح کرده‌ایم درمی‌آید. [رک: محمد محمدی، المترجمون و النقلة عن الفارسية الى العربية ...، بیروت، ۱۹۶۶، ص ۴۴؛ هم او، «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی»، مقالات و بررسیها، دفتر سوم و چهارم، ۱۳۴۹، ص ۱]].

نگارندهٔ این یادداشت، نه آقای دکتر محمدی را می‌شناسد و نه به کتابش دسترسی داشت تا معلوم گردد که آیا آقای دکتر محمدی اشاره‌ای به کار عرب شناس نامی هلندی دخویه، در مورد حل واژه‌های مورد بحث دارد یا نه و آیا راه حل پیشنهادی ایشان منحصر به همان مختصری که دکتر آذرنوش نقل کردند، می‌شود یا اینکه مفصل‌تر از آن است. هر چه هست شباهت زیادی به کار دو دانشمندی دارد که در ۸۴ سال پیش این دشواریهای لغوی را حل نموده بودند. از سوی دیگر برخلاف راه حل دخویه، در پیشنهاد آقای دکتر محمدی، پسوند (ویه) از واژه‌های مورد نظر، مورد بحث قرار نگرفته است. برای

یادآوری و بزرگداشت آن دو دانشمند دست از دنیا کوتاه، ترجمهٔ مقالهٔ دخویه را که کوتاهتر و دربردارندهٔ راه حل نهائی است به خوانندگان مجلهٔ آینده پیشکش می‌نمایم.

پیش از دخویه، الس هاوزن گفتاری به نام «دربارهٔ نشان دادن اعداد کسری در خط پهلوی»[1] در «مجلهٔ گزارشهای ماهیانهٔ فرهنگستان علوم برلین» در سال ۱۸۸۲ نشر داد که در آن سه واژهٔ فارسی را که گذشته از کتاب بلاذری در الفهرست نیز آمده بود، مورد بحث قرار داد. (الفهرست به ویراستاری فلوگل در آن‌موقع انتشار یافته‌بود و دخویه برای‌حل مشکلات لغوی پیشنهادهایی داشت).

الس‌هاوزن با توجه به تحقیقات زبان‌شناسانی چون اشپیگل، وسترگارد و دیگران واژه‌های دهویه ـ ششویه ـ و «ویه» را بررسی می‌کند و راه‌حلهائی پشنهاد می‌نماید و به عقیدهٔ دخویه که معتقد بود، کلمات را در متن اصلی نباید دستکاری نمود مؤدبانه برخورد می‌نماید.

دخویه اگر چه همهٔ پیشنهادهای الس‌هاوزن و شیوهٔ اثبات و استدلال وی را نپذیرفت ولی بر پایهٔ معلومات و نکته‌سنجی‌های الس‌هاوزن موفق شد، راه‌حل نهائی و استدلال آن را خود به صورت مقالهٔ کوتاهی به دست بدهد که در سال ۱۸۸۲ در مجلهٔ «انجمن خاورشناسان آلمان» (Z.D.M.G.) جلد ۳۶ انتشار یافت.[2]

---

1 . Olshausen, J. : Uber die Bezeichnung der Bruchzahlen in Pahlavi Schriften in Monatsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1882, S. 675-696.

الس‌هاوزن خاورشناس آلمانی در ۱۸۰۰ میلادی زاده و در ۱۸۸۲ م. درگذشته است. او زبانهای خاوری را در پاریس نزد سیلوستر دوساسی آموخت و در کیل مرحله دکترا را گذراند. نوشته‌های زیادی دربارهٔ ادیان، زبانها و تاریخ دارد. در زبانهای ایرانی، تاریخ خط پهلوی، مطالب مربوط به اشکانیان، سکه‌های اسپهبدان طبرستان و ... نیز آثاری دارد. فهرستی نیز از دستنوشتهٔ فارسی در کتابخانهٔ شاهی کپنهاک، فراهم آورد که به وسیلهٔ F. Mehren تکمیل شد و در سال ۱۸۵۷ به چاپ رسید.

2 . De Goeje, M. J. : Die persischen Bruchzahlen bei Beladhori, in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 36, 1882, S. 339 - 341.

اعداد کسری فارسی در کتاب بلاذری

در مجلهٔ «گزارش ماهانهٔ فرهنگستان شاهی علوم برلین» مورخ ۱۶ ژوئن ۱۸۸۲ میلادی آقای دکتر السهاوزن Olshausen با تیزبینی شگفت‌آوری دو معما را حل نمودند. وقتی در زمان حجاج تصمیم گرفته شد، دفترهای خراج را که تا آنوقت به فارسی نوشته می‌شد به عربی بنویسند، یکی از دیوانیان که اعرابی بود، بیان داشت، امکان ندارد بتوانیم اصطلاحات فنی فارسی را به عربی برگردانیم.

این مطلب را بلاذری در کتابش [فتوح‌البلدان] از مداینی نقل می‌کند و چند نمونه از برابریابی واژه‌ها را ذکر می نماید. از جمله برابر اصطلاح «یک دهم» را به عربی «عشر» و یک بیستم را به «نصف‌العشر» و برای اصطلاح فارسی «اندکی بیش» واژهٔ «نصف» را نام می‌برد.

واژه‌های فارسی این اصطلاحات در کتاب بلاذری به ترتیب «دهویه»، «ششویه» و «ویل» می‌باشد. به جز «دهویه» که از روی عدد «ده» به آسانی شناخته می‌شود، باقی حل ناشده به جای ماندند.

در «الفهرست» نیز که داستان پیش‌گفته از همان منبع نقل شده، دشواریهای موجود برای ویراستارش [آقای فلوگل Flügel] نامفهوم به جای[1] ماند (II، صفحه ۱۰۷ به بعد).

دکتر السهاوزن در مقاله‌اش راه پی بردن به شیوهٔ درست خواندن [واژه‌ها] را نشان می‌دهد. او به ما می آموزد که چگونه به موازات اعداد کسری

---

۱. در اینجا مایلم یادآور شوم که نوشتهٔ من به فلوگل [دربارهٔ مشکلات لغوی] پاسخی شتابزده بود و برای چاپ در نظر گرفته نشده بود. اگر در آن با تعمق تجدیدنظر می‌کردم، دست کم مطالبی از آن را یقیناً حذف می‌نمودم.

[السهاوزن در مقاله‌اش درستی یادداشتهای دخویه را رد می‌کند. پانویس بالا پاسخ مؤدبانه دخویه به نشانی السهاوزن است. م.]

متداول «سه یک» و «ده یک» در فارسی نوین، شکل کهن‌تری نیز وجود دارد. در شکل اخیر به انتهای مخرج یک کسر دو هجا افزوده می‌گردد. یکی « o = ا » یا « jo = یو » که در اساس همان عدد یک می‌باشد، دو دیگر، پسوند « ta(k) تاک » یا « da(k) داک » که صورت و مخرج را بشکل واحدی بهم می‌پیوندند.

بدین سان، بنا به داوری دکتر الس‌هاوزن، باید در پاره دوم واژه «دهویه» عددی که نماینده واحد است، نهفته باشد.

تنها واژه‌ای که بر این اساس ساخته شده است و در فرهنگهای فارسی نوین به چشم می‌خورد، واژه «دهیوده» بمعنی «یک دهم» است.

بنابه‌نظر دانشمندمحقق آقای الس‌هاوزن،از شکل «دهیوده» واژه «دهویه» که نویسنده عرب بدست داده، پدید آمده است و دلیلش غلط‌خوانی ناشی از کیفیت خط پهلوی است که در آن به جای پارهٔ   خوانده شد   .[1]

راه حل الس‌هاوزن [به نظر نگارنده] نامتحمل است. زیرا واژه فارسی از طریق گفتار نه نوشتار، نقل شده است. [راوی بلاذری، مداینی بود. م.]

همانند نظر صائب الس‌هاوزن دربارهٔ تحریف «بیست» به «شش» که آنرا فقط در خط عربی امکان‌پذیر می‌داند، می‌باید غلط‌خوانی پارهٔ دوم واژه نیز از روی خط عربی و به یاری آن توضیح داده شود.

به کمک مطالبی که از دکتر الس‌هاوزن آموختم، توانستم به آسانی شکل آغازین دو واژهٔ پیشگفته را که کاملاً به موازات واژهٔ Pančota (k) پن چوتک [پهلوی] می‌باشد، بازسازی نمایم که عبارت از (دهوته) و (بیستوته) باشد.

این شیوهٔ خواندن را نگارنده به دوست گرانمایهٔ خود آقای الس‌هاوزن پیشنهاد نمود و ایشان پاسخ زیر را لطف فرمودند:

«اگر چه در وجود پسوند oda ـ در اعداد کسری در فارسی نوین شکی

۱ . گروه حروف پهلوی در بالا به خط عبری نشان داده شد. زیرا در زمان نگارش مقاله واژه‌های پهلوی را در اروپا با حروف عبری آوانویسی می‌کردند. پارهٔ اول به خط لاتین می‌شود oda و پارهٔ دوم oje که از روی مقالهٔ الس هاورن دریافته شد (مترجم).

نیست و می‌توان دید که در دهوته و بیستوته، پارهٔ آغازین پای در فارسی نوین دارد، در همان‌حال بهر پایانی، حرف «ت» سخت شده را نگهداشته است، جای انکار نیست که پیشنهاد شما به مراتب آسانتر و طبیعی‌تر از پیشنهاد من می‌باشد.»

این واقعیت را باید یادآور شد، زبان فارسی‌ای که عربها از آن در زمان چیرگی بر ایران و پس از آن، واژه‌های بسیار به وام گرفتند، در مرحله کهن‌تری و نزدیکتر به زبان پهلوی قرار داشت تا به زبان اشعار فردوسی. این موضوع را پسوندهای مختوم به (ک) و (گ) که به جایشان در فارسی نوین O نشسته، نشان می‌دهند.

آن‌طور که از دوستی شنیدم، نتایج بررسی‌های جامع دکتر اندره‌آس Andreas دربارهٔ لهجه‌های فارسی غربی در تائید موضوع بالا است. این لهجه‌ها در موارد بیشمار به فارسی باستان نزدیکترند تا به زبان فارسی ادبی.

برگردیم به بررسی دکتر الس هاوزن.

درست‌گردانی «شش» به «بیست» را که توسط ایشان انجام گرفت، در پیش یادآور شدم.

در نسخهٔ خطی بلاذری مربوط به کتابخانهٔ لیدن و در نسخه‌ای خطی از الفهرست [بجای شش]، سش آمده است.

الس‌هاوزن برای «وید»، «وند» را که سبک شدهٔ «و اند» است، پیشنهاد می‌کند و در درستی آن شکی نیست. نگارنده به هنگام بررسی نسخه‌ای از ترجمهٔ فارسی کتاب استخری، بارها متوجه گردید که برابر «نیف» عربی واژه فارسی «و اند» آمده است. بدینسان خود نگارنده به این درست‌گردانی رسیده بود و در حاشیهٔ نسخهٔ ملکی خویش نگاشت:

Suspicari quis posset legendum esse [1]

ولی دو مشکل هنوز حل ناشده بجای مانده بود که با بررسی دکتر

---

۱. ترجمهٔ جملهٔ لاتینی که آنرا به آلمانی مدیون دوستی هستم، چنین است: گمان می‌رود که باید «و اند» خوانده شود. م.

السهاوزن برطرف شد. یکی افتادن الف و دیگر این مطلب که «وید» (آن‌چنان که در نسخهٔ بلاذری اشکارا به چشم می‌خورد) به صورت یک واژهٔ فارسی در فرهنگها موجود است و معنایش هم [در زمینه مورد بحث] پرنامناسب نیست.

در عوض نمی‌توانم درستی [عبارت] «اکتب و ایضا» را در الفهرست و درستی ترجمه «و ایضاً» راکه دکتر السهاوزن به «و اندکی بیش از آن» بدست داده، بپذیرم.

در این مورد متن بلاذری بر الفهرست تقدم داردکه ترجمهٔ آن ساده و چنین است: «برابر این را نیز قادرم بدست بدهم. زیرا وند به عربی نیف می‌باشد.»

السهاوزن در بخش دوم گفتارش گواه استواری در تأئید این موضوع که واژه‌های فارسی در عربی غالباً به شکل کهن‌تر و نزدیک به پهلوی دیده می‌شوند، بدست می‌دهد. وی در این بخش نشان می‌دهدکه تلفظ عربی «ویه» در سیبویه و مانندش، شکل کهن خویش را نگه داشته‌است.

در حالی‌که « ـویه» که وسیله عربها اخذ گردیده، جدیدتر بوده و در ایران پدید آمده است.

دستوریان عرب متفق‌القول تلفظ «ویه» را خواستارند. از اشعار عربی که از آن دو شاهد توسط دکتر السهاوزن در بررسی‌اش نقل شده و نگارنده نیز به نقل از اغانی XVIII، ۷۴، ۴ حمویه را بدان می‌افزاید، به خوبی برمی‌آیدکه این شیوه تلفظ، واقعاً متداول بوده است.

در مقابل در زمان مأمون، در بغداد تلفظ (ōja) دست‌کم در زبان توده مردم معمول بود، مانند قصر عبدویه در یک شعر عامیانه که مربوط به زمان محاصرهٔ بغداد می‌شود.

به موازات (بویه، به فتح سوم)، نام بویه (ذهبی، مشتبه، ۹۴) نیز وجود داشت. درکنار سویه (واو مفتوح ـ یاء مضموم) برخی نیز سویه می‌گفتند که بعدها حتی نویسندگان دانشمندی چون مقریزی این وجه تلفظ را درست دانستند.

دربارهٔ جست‌وجوی کلمات فارسی در زبان عربی

یکی از مسائل مهم زبان فارسی در زمینهٔ پژوهش تاریخی و لغوی آن، بحث و تحقیق دربارهٔ کلمات و اصطلاحاتی است که از این زبان، در دوره‌های مختلف تاریخی، به زبانهای دیگر راه یافته و جزء آنها گردیده است. تحقیق در این امر یک تفنّن لغوی نیست، بلکه یک ضرورت ادبی و فرهنگی است که بسیاری از مسائل مربوط به تاریخ زبان و تاریخ تحول آن و هم‌چنین تاریخ تمدن و علوم و فرهنگ ایران با آن بستگی دارد، از این جهت در خور هرگونه توجه و اهتمام می‌باشد.

از میان همه زبانهائی که در دوره‌های مختلف تاریخی، زبان فارسی با آنها روابطی داشته، در آنها اثر کرده و از آنها اثر پذیرفته، چنانکه به کرّات و به مناسبتهای مختلف در این مجله ذکر شده هیچ‌یک به پایهٔ زبان عربی نمی‌رسد، و از اینجاست که تحقیق دربارهٔ کلمات فارسی در زبان عربی، در میان همهٔ مسائل مربوط به زبان فارسی، اهمیت و منزلتی خاص دارد.

در اینجا منظور ما بیان اهمیت این موضوع نیست، چون در این امر شکی نباید باشد بلکه اشاره به برخی دشواریهائی است که در این کار هست و شاید توجه به آنها برای کسانی که بخواهند در این راه گام بردارند و به تحقیق این‌گونه کلمات بپردازند خالی از فایده نباشد.

مشکل بزرگی که در کار تحقیق کلمات در زبان عربی وجود دارد ناشی از آن است که کلمات خارجی در زبان عربی غالباً به طوری تغییر شکل می‌دهند و به صورت عربی درمی‌آیند که تشخیص اصل آنها در بعضی موارد به آسانی صورت نمی‌گیرد، بلکه بسبب مرور زمان و طول مدت راه‌هایی هم که ممکن بوده جوینده را بمقصود راهنمائی کنند کور شده و آثار آنها از میان رفته است.[۱] و بهمین جهت است که تحقیق دربارهٔ کلمات فارسی در زبان عربی نه تنها برای زبان فارسی بلکه حتی در زبان عربی هم یکی از مسائل دقیق و پرلغزش است. دربارهٔ معرّبات از فارسی ارباب لغت معمولاً ضمن تعریف از لغتی، کم و بیش اشاره به معرب بودن آن کرده و برخی از مؤلفان نیز در این باب فصلی خاص پرداخته و بعضی نیز کتاب یا رسالهٔ جداگانه‌ای در این موضوع تألیف کرده‌اند که از آن جمله از متقدّمان باید جوالیقی را به سبب کتاب ذی‌قیمتش «المعرب من الکلام الاعجمی» و از متأخران ادّی‌شیر را به سبب کتاب پرفایده‌اش «الالفاظ الفارسیة المعربه» یاد کرد. و از بین محققان معاصر و نزدیک بعصر ما نیز چند تن این موضوع را یا بطور مستقل و یا در ضمن مطالب دیگر مورد بحث و تحقیق قرار داده‌اند که همه قابل استفاده و برای پژوهندگان مراجعه به آنها ضروری است، ولی با وجود همهٔ اینها بازکار ناکرده در این زمینه بسیار است، و تا اینکه بتوان فرهنگ جامعی از اینگونه کلمات فراهم نمود احتیاج بکار و کوشش و مطالعه و تحقیق فراوان هست.

کلمات فارسی را در عربی از این لحاظ می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: یکدسته آنها که در زبان فصیح عربی راه یافته و در شعر و نثر و منشآت عربی وارد شده‌اند، و دستهٔ دیگر آنها که در زبانهای محلّی یعنی زبان محاوره و گفت‌وگوی عربی نفوذ کرده و در لغت‌نامه‌ها و آثار مکتوب عربی کمتر می‌توان اثری از آنها یافت. در مورد این دستهٔ اخیر یکی از کارهای لازم و ضروری این

---

۱. رجوع کنید به گفتار نگارنده در شمارهٔ اول و دوم سال ششم همین مجله زیر عنوان "چند نکته دربارهٔ دگرگونیهای کلمات فارسی در زبان عربی".

است که این‌گونه کلمات را در هریک از زبانهای محلّی که در مناطق مختلف عربی وجود دارد و غالباً با هم متفاوت است جداگانه مورد تحقیق قرار داد و صورتی از آنها بدست آورد، بهمان ترتیب که مرحوم دکتر داود چلبی موصلی کلمات فارسی مستعمل در عربی عامی موصل را بررسی کرده و آنها را در کتاب بسیار مفید خود بنام «کلمات فارسیة مستعملة فی عامیة الموصل»[1] جمع‌آوری نموده است. برای اینکه فهرست جامعی از همهٔ کلمات فارسی که در زبانهای عامیانه مناطق مختلف عربی بکار رفته و می‌رود در دست باشد، گام اولی که باید برداشته شود اینست که همان کاری که مرحوم دکتر چلبی موصلی دربارهٔ زبان عامی موصل کرده است، درباره زبانهای محلّی همهٔ مناطق مختلف عربی زبان از کناره‌های خلیج فارس گرفته تا سواحل افریقائی اقیانوس اطلس نیز جداگانه صورت گیرد، چون غیر از کلمات مشترک کلمات بسیار دیگری هم هست که فقط در بعضی مناطق بکار می‌رود و از این جهت مطالعهٔ زبانهای محلّی از این نظر به طور جداگانه ضرورت دارد. و امّا دربارهٔ کلماتی که در زبان فصیح عربی بکار رفته و می‌رود و در کتابهای لغت هم ذکری از آنها هست، نخستین کاری که باید صورت گیرد اینست که با مطالعهٔ دقیق در لغت‌نامه‌های عربی این کلمات از متن لغت استخراج و جداگانه فهرست شود. ولی این کار به تنهائی کافی نیست، زیرا چنانکه در جای دیگر هم گفته‌ایم کلمات فارسی که در عربی بکار رفته به سبب دگرگونیهای بسیاری که در آنها روی داده و در اثر مرور زمان غالباً بطوری شکل عربی گرفته و از اصل خود دور افتاده‌اند که امر بر ارباب لغت هم مشتبه شده و آنها را از ریشهٔ عربی شمرده و اصل فارسی آنها را نشناخته‌اند. بنابراین نباید دامنهٔ تحقیق را تنها به آنچه در کتابهای لغت به تعریب آنها تصریح شده ختم نمود، و گفتهٔ لغت‌نویسان را بی چون و چرا و بدون تحقیق و دقت پذیرفت. گذشته از مراجعهٔ کتب لغت یکی از کارهای ضروری دیگری هم که در

---

۱ . این کتاب در سال ۱۹۶۰ میلادی در ۲۱۷ صفحه در مطبعهٔ عانی بغداد با کمک وزارت فرهنگ عراق به چاپ رسیده است.

این زمینه باید صورت گیرد مطالعهٔ بعضی از متون مهم عربی و به خصوص متونی است‌که احتمال ورود معرّبات فارسی در آنها زیاد است، اعم از کتابهای ادبی و تاریخی و علمی و غیره.

همهٔ اینها برای تهیهٔ یک فرهنگ جامع و کامل از کلمات فارسی که در زبان عربی راه یافته لازم است، ولی لازم‌تر از اینها برای کسانی‌که در این زمینه به جست‌وجو و مطالعه می‌پردازند توجه به این مطلب است که مسأله تشخیص کلمات خارجی در یک زبان و بدست آوردن اصل و ریشهٔ آنها مسأله پیچیده‌ای است. و به خصوص در زبان عربی که بسبب تغییرات خیلی عمیق و تحولاتی که در طی قرنها در اینگونه کلمات حاصل شده بازشناختن آنها از کلمات عربی اصیل بسی دشوار است. وگاهی اصول آنها به اندازه‌ای پوشیده و ناشناخته مانده که حتی امر بر علمای لغت و مؤلفان فرهنگهای معتبر عربی نیز مشتبه شده و آنها هم در این زمینه از خطا و لغزش مصون نمانده‌اند. بنابراین ضرورت دارد که با احتیاط لازم و با تهیهٔ مقدّمات و وسایل کافی در این راه قدم گذارد. و گذشته از ممارست و بحث و دقت فراوان یکی از مهمترین مقدمات و وسایل این کار این است که اوّلاً بطور کلی با طرز معاملهٔ زبان عربی با کلمات بیگانه، و به خصوص با نوع تغییراتی که در زبان عربی در کلمات فارسی حاصل شده، به تفصیل آشنا شویم و ثانیاً علل و عواملی راکه باعث پوشیده‌ماندن اصول این کلمات و غالباً موجب اشتباه و لغزش ارباب لغت شده است بخوبی بشناسیم.

در گفتاری که چندی قبل زیر عنوان «چند نکته دربارهٔ دگرگونیهای کلمات فارسی در زبان عربی»[1] در همین مجله به چاپ رسید، سعی کردیم انواع تغییراتی راکه در این‌گونه کلمات حاصل شده با ذکر نمونه‌ها و مثالهای متعدد و تا جائی‌که در خور آن گفتار بود با توجه به سیر تاریخی آنها روشن سازیم، و اکنون در این گفتار هدف آن است که نظر خوانندگان علاقه‌مند را به بعضی از علل و عوامل دیگری که باعث ناشناخته ماندن این کلمات شده و در راه بحث و تحقیق

۱. الدراسات الادبیة، شماره ۱ و ۲، سال ۶.

در این زمینه از لغزشگاه‌های مهم به شمار می‌روند، معطوف داریم. و در اینجا هم مانند گفتار گذشته سعی خواهد شد که مطالب با ذکر نمونه‌ها و مثال‌هایی درخور این مختصر روشن گردد. یکی از اموری که در زمینهٔ این بحث توجه به آن اهمیت فراوان دارد اینست که در بعضی از کتب ادب و فرهنگهای عربی و همچنین در میان برخی از علما و ارباب لغت عرب گرایش مخصوصی دیده می‌شود که برای هر کلمه‌ای تا آنجا که ممکن است، هر چند با فرض و احتمال هم باشد، یک ریشهٔ عربی بیابند و فقط در موارد بسیار روشن، و در جاهایی که نتوان حتی با احتمال بعید هم که شده یک ریشهٔ عربی برای کلمه‌ای بیگانه یافت به خارجی بودن آن کلمه اشاره می‌کنند. و در این موارد هم به ندرت به ریشه و هیأت آن کلمه در زبان اصلی تصریح یا اشاره می‌گردد. این امر راگذشته از ناآشنا بودن این دسته از لغت‌نویسان نسبت به زبانهای بیگانه، علّتهای متعددی است آمیخته از عوامل مختلف دینی و غیر دینی که شاید مهمترین و مؤثرترین آنها از تفسیر و توجیه بعضی از آیات قرآنی سرچشمه گرفته باشد.

توضیح آنکه در قرآن مجید آیاتی هست دالّ بر این‌که این کتاب آسمانی به زبان عربی نازل شده، مانند «انّا انزلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون» (سورهٔ ۱۲ آیهٔ ۲) و «نزل به روح‌الامین علی قلبک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین» (سورهٔ ۲۶ آیهٔ ۱۹۵) و «ولقد نعلم انهم یقولون انما یعلّمه بشر لسان الذی یلحدون الیه اعجمی و هذا لسان عربی مبین» (سورهٔ ۱۶ آیهٔ ۱۰۳). برخی از مفسّران و ارباب لغت از این آیات چنین فهمیده‌اند که گذشته از بناء کلام تمام الفاظ و کلمات مفرده‌ای هم که در قرآن استعمال شده، همه باید عربی و عربی‌الاصل باشند. این تدقیق غیرلازم که شاید تحمیلی بر معنای مصطلح زبان باشد[1] باعث گردید که دربارهٔ کلمات غیر عربی‌الاصل که از زبانهای فارسی و سریانی و قبطی و یونانی و

۱. در معنای مصطلح زبان ـ هر زبانی ـ نظر کلی بر ساختمان و کیفیت ترکیب و قواعد دستوری و غیره است، نه فرد فرد کلمات چنانکه مثلاً گوییم کتاب گلستان و مثنوی مولانا جلال‌الدین به زبان فارسی است و این امر با بودن صدها و هزارها کلمات غیر فارسی در این دو کتاب منافات ندارد.

دیگر زبانها در قرآن استعمال شده و قطعاً در میان اعراب آن زمان معروف بوده نظریه‌هائی جز براساس موازین لغوی اظهار شود. زیرا کسانی‌که از این آیات چنین فهمیدند بالضروره می‌بایستی منکر وجود کلمات غیرعربی در قرآن گردند. چنانکه ابوعبیده و امام فخر رازی و جمعی دیگر چنین کرده و گفته‌اند که این کلمات همه عربی‌الاصل هستند، و اگر در زبانهای دیگر هم نظایر آنها وجود دارد این از قبیل تصادف و اتفاق در وضع است. ولی با وجود این چون در هر حال وجود کلمات خارجی راکه غیرعربی بودن آنها آشکار است نادیده نمی‌شدگرفت و تنها با «لانسلّم» وجود آنها از میان نمی‌رفت؛ بدین جهت علمای دیگرکه بیشتر آنها از فقها بودند مانند ابن عباس و مجاهد و ابن جبیر و عکرمه و عطاء وجود کلمات خارجی را در قرآن اذعان نمودند، و در نتیجه برای جمع بین این دو نظر، نظر دیگری بوجود آمدکه آنرا ابوعبید قاسم بن سلاّم بدین نحو تقریر کردکه: این کلمات اگر چه اصلاً غیرعربی هستند و از زبانهای دیگر به عربی راه یافته‌اند ولی چون پس از ورود به این زبان باکلمات عربی درآمیخته و صورت عربی به خودگرفته‌اند از این جهت می‌توان آنها را هم عربی شمرد.[1]

به هر حال اظهار اینگونه نظرها باعث‌گردیدکه موضوع کلمات دخیل در زبان عربی از همان آغازکار غیر از جنبهٔ لغوی صرف‌که می‌بایستی مبتنی بر بحث و تحقیق و استقراء و جست‌وجو باشد، جنبهٔ دیگری هم پیداکندکه تا حدّی می‌توان آنرا جنبهٔ عقیدتی و دینی نامید، و شاید این نظر هم که در نزد بعضی از ارباب لغت دیده می‌شودکه وجود کلمات خارجی را در عربی مخالف با اصالت زبان عربی پنداشته وگمان برده‌اندکه اذعان به وجود چنین کلماتی در این زبان با اعتبار و اهمیت آن منافات دارد، ناشی از همین جنبه است. و نیز از همین جا است‌که برخی از لغت‌نویسان عربی تا وقتی‌که بتوانندکلمه‌ای خارجی را هر چند با تکلّف هم باشد به یک اصل عربی برگردانند آنرا ازکلمات دخیل نمی‌شمرند. و بسیاری از اشتقاقهای ناسنجیده و معنیهای بی‌تناسبی هم که گاهی

---

۱. رجوع کنید به المزهر، ج ۱، ص ۲۶۶ و ما بعد، چاپ سوم، دار احیاء الکتب العربیة ـ مصر.

در کتابهای لغت عربی برای بعضی کلمات دیده می‌شود نیز تا حدی نتیجه همین امر است. حتی برخی از ارباب لغت پی‌جویی از معرّبات و تحقیق در اصول آنها را به دیدهٔ رضا نمی‌نگرند و آن را نوعی کید و دشمنی با زبان عربی می‌پندارند. در این مورد توجه به مطالب زیر که از کتاب «ردّ العامی الی الفصیح»[۱] تألیف مرحوم احمد رضا نقل می‌شود بسی نکته‌آموز است: «به نظر من بعضیها در الحاق بسیاری از کلمات عربی به سریانی و زبانهای دیگر، با این‌که ارجاع آنها به یک اصل عربی واضح و یا لااقل ممکن است، راه اسراف می‌پیمایند. تا وقتی برای عربی شمردن کلمه‌ای می‌توان وجهی پیداکرد نباید آنرا دخیل شمرد.»[۲] و در جای دیگر از همین کتاب گوید: «کلماتی که در عربی به‌کار می‌روند (مقصود کلمات خارجی است) هرگاه ممکن گردد که آنها را هر چند باکمی تکلف و یا تغییر در معنی به یک اصل عربی برگرداند واجب است چنین کرد. و این برای از بین بردن کید شعوبی‌ها است که می‌خواهند با برگرداندن بسیاری از کلمات این زبان به زبانهای دیگر حق این زبان را پایمال کنند و از قدر آن بکاهند.»[۳] این دستورالعمل هر چند از عشق و علاقهٔ شدید این مؤلف به زبان عربی و حفظ اصالت آن که البته بسیار قابل تحسین است سرچشمه می‌گیرد، ولی نه موافق با موازین علمی است و نه چنانکه تصوّر شده موجب حفظ اصالت زبان عربی. این، هم بر خلاف امانت علمی و هم مخالف با حفظ اصالت زبان است که سعی شود اگر چه با تکلف هم باشد برای کلمات دخیل ریشهٔ عربی تراشید، و اینهم صحیح نیست که پذیرفتن کلمات بیگانه در زبانی، از قدر و منزلت آن زبان بکاهد. بلکه به عکس این پذیرش اگر بر طبق اصول و شرایطی باشد، دلیل پیشرفت و زنده

۱. مرحوم احمد رضا از علمای معروف لغت عربی در عصر اخیر و عضو فرهنگستان عربی در دمشق بود که کتابی مفصل به نام «متن اللغة» تألیف کرده و در پنج مجلد بزرگ به چاپ رسانده که مورد مراجعه اهل این زبان است. وی در علم لغت دنباله‌رو علمای سلف و شاید خاتمهٔ آنها بود.

۲. رد العامی الی الفصیح، چاپ مطبعهٔ العرفان، صیدا، ۱۹۵۲، ص ۱.

۳. ردالعامی الی الفصیح، ص ۱۳ - ۱۴.

بودن آن زبان خواهد بود. الحاق کلمات خارجی به زبان عربی و اجرا نمودن قواعد و احکام زبان عربی بر آنها یکی از بهترین و اساسی‌ترین دستورهایی است که نه تنها در زبان عربی بلکه باید آنرا دستور کلی برای پذیرش کلمات خارجی در هر زبانی دانست. ولی این مطلبی است و انکار اصل خارجی بودن کلمات و ارجاع متکلّفانه آنها به یک اصل عربی ـ چنانکه از گفته بالا برمی‌آید ـ مطلبی دیگر که نه تنها عمل بدان، بلکه حتی عنوان کردن آن هم در خور شأن ارباب علم و فضل نیست.

البته قصد ما در این‌جا مناقشهٔ نظریاتی که ارباب لغت در این باره ذکر کرده‌اند نیست، بلکه منظور فقط توجه دادن به این نکته است که در بحث و جست‌وجوی کلمات از کتب لغت جوینده را احتیاطی تمام باید تا از لغزش و خطا مصون ماند و دنباله رو خطا و لغزش دیگران هم نگردد.

یکی دیگر از اموری که لغت‌نویسان و لغت‌جویان را به لغزش نزدیک می‌سازد و باید بدان همواره توجه داشت روشی است که در کتابهای لغت عربی برای ترتیب کلمات به کار می‌رود. در فرهنگهای فارسی و زبانهای دیگری که می‌شناسیم هر کلمه جداگانه و برحسب ترتیب حروف خودش مرتب شده و آنها را نیز باید برحسب همین ترتیب در این فرهنگها جست‌وجو کرد، ولی در کتابهای لغت عربی چنین نیست. در این لغت‌نامه‌ها فقط ریشه و مادهٔ اشتقاقی کلمات در ترتیب آنها ملحوظ است و تمام کلماتی که از آن ریشه مشتق شده یا به آن نزدیک باشد در ذیل همان ریشه ذکر می‌شود. مثلاً کلمات استعلام و معلّم و تعلیم را نه در حرف همزه و نه در حرف میم و نه در حرف تاء، بلکه همه را در حرف ع و زیر کلمهٔ علم باید جست‌وجو کرد؛ و همچنین است کلمات دیگر، و به همین علت است که برای استفاده از فرهنگهای عربی باید نخست از علم صرف و اشتقاق آن زبان آگاهی یافت تا بتوان ریشهٔ کلمات را تشخیص داد.[1]

---

۱ . در دورهٔ اخیر برخی از لغت‌نویسان عرب در تدوین لغت‌نامه‌های جدید عربی تحولی ایجاد

←

و چون کلمات خارجی و از آن جمله فارسی هم که در زبان عربی استعمال شده و در فرهنگها وارد گردیده‌اند از این اصل کلی مستثنی نیستند، بنا بر این آنها هم ذیل ریشه‌هایی که اصل آنها تصور شده و یا نزدیک به آنها است ذکر می‌شوند. مثلاً کلمهٔ «نوروز» را در مادهٔ «نرز» و کلمهٔ «مرزبان» را در ماده «رَزَب» و «جل» معرب «گل» را در مادهٔ «جلل» و «جلنار» معرب «گلنار» را در ماده «جلنر» و «دولاب» را در مادهٔ «دلب» و هم‌چنین هر کلمه‌ای را در ماده‌ای که شبیه یا نزدیک به آن است باید جست‌وجو کرد. و همین امر سبب شده که گاهی چند کلمهٔ مختلف که از لحاظ معنی هیچ‌گونه تناسبی با هم ندارند ذیل یک ماده ذکر شوند، چنان‌که در معربات از فارسی مثلاً در ذیل مادهٔ «رَزَب»، هم کلمهٔ «مرزبان» ذکر شده و هم کلمهٔ «مرزاب» که آنهم تحریف شده «میزاب» فارسی است.

این امر از نظر تحقیق در معرّبات از فارسی اثر نامساعدی دارد که نباید از نظر دور داشت، و آن اینکه وقتی کلمه‌ای در ذیل یک مادهٔ اصلی عربی ذکر شد آنچه در وهلهٔ اول به نظر می‌رسد اینست که این کلمه از آن ماده مشتق شده باشد مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. در مثالهایی که در بالا ذکر کردیم، برای این‌که مقصود ما به خوبی روشن گردد کلماتی را برگزیدیم که فارسی بودن آنها روشن و آشکار است و تغییر زیادی در آنها حاصل نشده که شک و تردیدی در اصل آنها دست دهد، ولی همهٔ کلمات فارسی که در عربی به کار رفته‌اند چنین نیستند، بسیارند کلماتی که چون ذیل یک ماده‌ای ذکر شوند، به زحمت می‌توان آن‌ها را از مشتقات آن ندانست، خاصه اگر این امر با دستورالعملی که در بالا بدان اشاره شد مبنی بر اینکه «یک کلمه‌ای را تا وقتی بتوان به یک اصل عربی برگرداند نباید آن را از کلمات دخیل شمرد» توأم گردد، یا در اثر بی‌دقتی لغت‌نویسان برای آن ماده معنایی هم که متناسب یا نزدیک آن کلمه باشد ذکر شود که بیشتر موجب

← کرده و کلمات را براساس ترتیب حروف خودشان مرتب کرده‌اند، مانند لغت‌نامهٔ «المرجع» تألیف دانشمند لبنانی شیخ عبدالله العلایلی.

اشتباه می‌گردد. و این اشتباه وقتی قوی‌تر خواهد شد که کلمهٔ فارسی با یکی از اوزان معروف عربی منطبق باشد که در آن صورت حتی علمای معروف لغت هم از لغزش مصون نمی‌مانند. و برای این‌که این مطالب بر خواننده روشن باشد به ذکر چند مثال از کتب معتبر عربی می‌پردازیم.

انبار در فارسی معروف است، ریشهٔ دوم یا اصل امری از فعل انباشتن و همچنین محل انباشتن غلّه و چیزهای دیگر است. این کلمه در حال حاضر در عربی به صورت عنبر و جمع آن *عنابر* به همان معنی فارسی آن به‌کار می‌رود که در اینجا مورد گفت‌وگوی ما نیست. شاهد مثال ما در این‌جا ورود این کلمه در زبان عربی در دوران قدیم و ذکر آن در کتب لغت و ادب عربی و معانی است که ارباب لغت عرب برای آن ذکر کرده‌اند.

در دورهٔ ساسانی شهر فیروزشاپور را که در کنار فرات و به‌گفتهٔ یاقوت در فاصلهٔ ده فرسخی مغرب بغداد قرار داشته به نام انبار می‌خوانده‌اند. علت این نام‌گذاری این بوده که این شهر، انبار آذوقه و اسلحه و مهمّات جنگی دولت ایران بوده که در جنگهای با روم از آنها استفاده می‌شده. در مرزهای شرقی دولت ساسانی نیز برای جنگ با ترکان شهر دیگری در جوزجان در نزدیکی مرورود برای ذخیره کردن آذوقه و اسلحه اختصاص داده شده بود که آن هم به انبار معروف گردیده و در کتابهای جغرافیایی قدیم هم به این نام یاد شده است.[۱] غیر از اسم خاص این دو شهر، کلمهٔ *انبار* در معنی لغوی خود هم که عبارت از محل انباشتن کالا و خواربار باشد در عربی راه یافته و در آن زبان استعمال شده ولی به همان عللی که در بالا ذکر آن رفت بیان اشتقاق و معنی آن در کتابهای لغت عربی خالی از خطا و اشتباه نیست. در لسان‌العرب در این‌باره چنین آمده است:

«انبار: محل ذخیره کردن و توده کردن خواربار است، مفرد آن نُبر است

---

۱. رجوع شود: معجم‌البلدان، ج ۱، ص ۳۱۷.

و به *انابیر* جمع بسته می‌شود که جمع الجمع است. *هری* را نبر خوانده‌اند زیرا که وقتی غلّه را در آن بریزند بالا می‌گیرد و ورم می‌کند.

و **انبار غلّه**: توده‌های غله است که مفرد آن *نِبر* است مانند *نِقس* و *انقاس*.

و **انبار**: حجرهٔ بازرگان است که کالای خود را در آن می‌چینند.

و **انبار**: شهری است، و در کلام عرب هیچ مفردی نیست که به صورت جمع باشد مگر *انبار*، و *ابواء*، و *ابلاء*.

در این نوشته چندین اشتباه بزرگ هست که باید به آنها اشاره شود. اشتباه اصلی در اینست که صاحب لسان، *انبار* را عربی و مشتق از ماده نبرگرفته و از این، چند اشتباه ناشی شده، یکی این‌که انباری راکه محل ذخیره کردن خواربار است جمع نبر بفتح نون و آنراکه به معنی توده‌های غله است جمع نبر بکسر نون دانسته و آنها را جدا از هم پنداشته است. و دیگر اینکه انبار که نام شهر است چون مفردی برای آن نشناخته، آنرا یکی از الفاظ مفرد نادر در زبان عرب شمرده که به صورت جمع است، یعنی این را هم لفظ دیگری فرض کرده، و اشتباه دیگر آنکه چون انبار به معنی «اهراء» عربی معنی شده ناچار مفرد فرضی آن را هم که نَبر باشد در مقابل مفرد اهراء که «هری» باشد نهاده، در صورتی‌که در هیچ جا نبر به معنی انبار که همان هری عربی باشد استعمال نشده[1] همین اشتباه را در تعریف انبار از ازهری عالم لغوی معروف می‌بینیم. وی به نقل یاقوت از او در معجم‌البلدان چنین گفته است:

«*انبار* محل انباشتن خواربار است. مفرد آن نَبر است و جمع آن انابیر (جمع‌الجمع) و محل انباشتن آذوقه را از آن جهت انبار گفتند که وقتی آنرا روی هم بریزند ورم می‌کند و بالا می‌گیرد، و به همین جهت منبر را هم منبر گفته‌اند به

۱. انبار فارسی محض و به عربی (هری) است و اصل معنای آن «انباشته» است و کلمهٔ آرامی آن و همچنین کلمهٔ انبار یا عنبار ترکی و کردی هم از همین کلمه است. اما هری یا از کلمهٔ رومی Horreum یا از کلمه‌ای یونانی با همین هیأت معرب شده و هر دو یک معنی دارند «الالفاظ الفارسیة المعربة»، ص ۱۵۰.

سبب بالاگرفتنش»، و از همین جا است‌که برخی از لغت‌نویسان خارجی نیز انبار را دو کلمه دانسته‌اند، یکی را فارسی به همان معنی مشهور و دیگری مشتق از نبر به همین معانی که در لسان ذکر شده، و عجیب‌تر آنکه نام شهری راکه در شرق خراسان در بلخ به نام انبار خوانده شده نیز از همان کلمهٔ عربی نبر دانسته‌اند.[1] چنانکه ملاحظه می‌شود این خلط و اشتباهها همه ناشی از دو امر است یکی اینکه کلمهٔ انبار ذیل ماده نبر ذکر شده و به صورت جمع «افعال» هم هست که خواه ناخواه ذهن را متوجه آن ماده می‌کند، و دیگر گرایشی است که ارباب لغت عرب به ارجاع کلمات تا حد امکان به یک اصل عربی دارند، و در نتیجه به اصول کلمات و مصادر اصلی آنها توجه لازم نمی‌شود. و چون یک عالم لغوی از اصل یک کلمه و تحوّلاتی که در معنای آن حاصل شده غافل بماند و بخواهد مثلاً کلمهٔ انبار را که از انباشتن فارسی است به کلمه نَبر که به معنی ورم کردن است بپیوندد ناچار به چنین اشتباهاتی دچار می‌شود، و سرانجام برای معنی انبار که اسم شهر است هیچگونه تعلیل منطقی نمی‌یابد. و برای اینکه مرجع اشتباه اهل لغت روشن‌تر گردد همان عبارتی را که یاقوت از ازهری عالم لغوی دربارهٔ کلمهٔ انبار ذکر کرده و در بالا نقل کردیم با عبارتی که همو از نظر جغرافیایی دربارهٔ این کلمه آورده و اشاره به معنی آن نیز هست و صحیح هم هست می‌سنجیم.

یاقوت در این باره چنین گوید:

«ابوالقاسم گفت که انبار در مرز بابل است و از آنرو آنجا را انبار نامیدند که انبارهای گندم و جو و یونجه و کاه را در آنجا قرار داده بودند و پادشاهان ساسانی جیرهٔ مردان (سپاهیان) خود را از آنجا می‌دادند. این شهر را «اهراء» هم گفته‌اند و چون عرب به آنجا دست یافت این کلمه را معرّب ساخته و آنها هم انبار گفتند.»[2]

---

۱. رجوع شود به فرهنگ فارسی ـ انگلیسی (Bateingass).

۲. معجم‌البلدان، ذیل کلمهٔ انبار.

این گرایش به ارجاع هر کلمه‌ای به یک اصل عربی گاهی و در برخی از موارد به حدّی است که حتی دربارهٔ کلمه‌ای هم که خود به فارسی بودن آن تصریح می‌کنند باز از ارجاع آن به اصلی که کلمه را زیر آن آورده‌اند خودداری نمی‌توانند کرد. صاحب لسان‌العرب زیر همین مادهٔ «نبر» کلمهٔ دیگری را هم به صورت «نبیر» آورده و آن را جبنه یعنی پنیر معنی کرده است، این واضح است که نبیر معرّب و محرّف همان پنیر فارسی است. خود صاحب لسان هم پس از ذکر این معنی تصریح کرده که فارسی است ولی باز نوشته است شاید آن را به تناسب ضخامت و ارتفاع آن (یعنی معنائی که برای نبر عربی ذکر کرده) نبیر گفته‌اند.

گاهی از اوقات اشتباه و خطائی که دربارهٔ معرّبات از فارسی در کتب لغت عربی راه یافته همچنان به فرهنگهای فارسی نیز منتقل شده و فرهنگ‌نویسان فارسی با آنکه خود اهل زبان بوده‌اند به آن اشتباهات توجه نداشته‌اند، اینک مثال: *ابزار* کلمه‌ای است فارسی که از این زبان به عربی راه یافته است، این کلمه که در پهلوی اوزار Awzār و افزار Afzār استعمال شده به معنی آلت و وسیله و آنچه طعام را بدان خوشبو کنند به‌کار رفته، و مرکبات از این کلمه به معنی آلت و وسیله در زبان فارسی کم نیست، مانند دست‌افزار، پاافزار، کارافزار و نیز در مرکبات جدید نوشت‌افزار و غیره. و از جمله مرکبات این کلمه یکی دیگ‌افزار و دیگری بوافزار است که به معنی ادویه خوشبو و چیزهائی است که به طعام می‌افزایند. و این ترکیب اخیر (بوافزار) در زبان فارسی به بوزار مخفّف شده که در برهان چنین معنی گردیده «ادویهٔ حاره یعنی داروی گرمی که در طعامها ریزند همچو فلفل و قرنفل و دارچین و امثال آن» این کلمه در همین معنی اخیر خود به عربی هم نقل شده و به همین جهت در آن زبان «ابزار» به معنی «توابل» که همان ادویه خوشبوی طعام است معنی گردیده، و به صورت «ابازیر» جمع بسته شده و از آن فعل «بزر» نیز اشتقاق یافته و بزرالقدر نیز گفته‌اند، یعنی ادویه خوشبو که در دیگ افکند.

از آنجا که کلمهٔ *ابزار* در کتابهای لغت عربی در مادهٔ بزر ذکر شده و ظاهر آن هم به صورت جمع عربی است و از آن فعلی هم به صورت بزر مشتق شده، در فرهنگهای عربی آنرا جمع عربی پنداشته و مفرد آن را بزر یا بِزر نوشته‌اند.[1] و تنها بعضی از لغت‌نویسان که به معرّب بودن این کلمه آشنا بوده و اصل فارسی آنرا می‌شناخته‌اند از این اشتباه مصون مانده‌اند، مانند جوالیقی که در کتاب المعرّب (ص ۱۹) و هم در کتاب «تکملة اصلاح ما تغلط فیه العامة» (ص ۲۴) تصریح نموده که ابزار فارسی ـ معرّب است و جمع بزر نیست.

استاد سعید نفیسی در فرهنگنامهٔ پارسی پس از اشاره به این امر که فرهنگ‌نویسان فارسی این کلمه را مأخوذ از تازی و جمع بزر دانسته‌اند با اینکه به این امر توجه نموده‌اند که ابزاری که در زبان فارسی در این مورد بکار می‌رود همان کلمه‌ای است که مرادف افزار و اوزار است، باز از این نکته غافل مانده‌اند که ابزاری که در عربی در این مورد بکار می‌رود همان کلمه فارسی افزار و اوزار است نه کلمه‌ای دیگر، و به این جهت نوشته‌اند که «این تصادف در استعمال کلمهٔ مفرد فارسی درین معنی و کلمه جمع تازی در همین معنی باعث شده است که فرهنگ‌نویسان ابزار به این معنی‌را مأخوذ از تازی دانسته‌اند».

مطلب دیگری که دربارهٔ معرّبات فارسی پیوسته باید مورد توجه باشد مسألهٔ اشتقاق در زبان عربی و لغزشهائی است که ممکن است از این راه برای محققان پیش آید. زبان عربی به سبب خاصیتی که دارد خیلی به آسانی کلمات خارجی را نه تنها به هیأت عربی بلکه به صورت یک ماده اشتقاق عربی درمی‌آورد. این خاصیت از آنجا سرچشمه می‌گیرد که عربی یک زبان اشتقاقی است. در زبان فارسی و زبانهای هم‌گروه آن که زبانهای ترکیبی شناخته شده‌اند ایجاد کلمه‌های جدید یا شکلهای مختلف از یک کلمه با افزایش و ترکیب

---

۱. «البَزر و البِزر و التابل. قال یعقوب: و لا یقوله الفصحاء الا بالکسر و جمعه ابزار و ابازیر جمع الجمع، و بزر القدر: رمی فیها البِزر» «لسان العرب» در قاموس هم ذیل مادهٔ بزر به معنی تابل آنرا مفرد ابزار دانسته.

کلمه‌ها صورت می‌گیرد و در اصل ریشه تغییری حاصل نمی‌گردد و کلمات عربی هم که در ساختن افعال فارسی به کار می‌روند همچنان صورت اصلی خود را حفظ می‌کنند و حتی در موارد بسیار کمی هم که خود کلمه عربی تبدیل به فعل فارسی می‌شود مانند فهمیدن و طلبیدن باز اصل ماده فعل یعنی فهم و طلب در همه صیغه‌های آن هم چنان دست‌نخورده باقی می‌ماند، ولی در عربی اصل ماده تغییر شکل می‌دهد و تغییر شکل هم تنها به یک صورت نیست؛ در بعضی موارد با تغییر حرکات و سکنات و در بعضی موارد با افزودن اضافاتی بر اول یا آخر و یا اواسط کلمه است، به طوریکه اصل کلمه سالم نمی‌ماند. و این امر در کلمات خارجی وقتی با دگرگونی‌هایی که معمولاً این‌گونه کلمات در زبان عربی بدان دچار می‌شوند توأم گردد، آنها را به چنان صورتی درمی‌آورد که بازشناختن آنها بسیار دشوار است، به خصوص اگر اصول آنها هم متروک یا نامعروف شده باشد.

شاید برای درک این خاصیت بهتر باشد که به جای مراجعه به کلمات قدیم، که در طی استعمال هم شکل عربی و هم شکل اصلی آنها تغییر زیاد یافته و ارجاع آنها به اصلشان احتیاج به شرح و تحقیق دارد، به معربات جدید که هنوز از زمان تعریب آنها چیزی نگذشته و اصول آنها هم شناخته و معروف است مراجعه کنیم. مثلاً در روی شیشه‌های شیر یا ماست بعضی از کارخانه‌های لبنیات‌سازی در لبنان جزء اوصاف آن یکی هم کلمه «مُبَسْتر» را می‌نویسند. این کلمه دارای هیأتی است کاملاً عربی و به صورت اسم مفعول از فعل بَسْتَر یُبستر، ولی اصل آن عربی نیست. این فعل از کلمه پاستور (Pasteur) گرفته شده و مبستر یعنی پاستوریزه شده. نرفزة مصدر دیگری است که از کلمهٔ (Nerveux) به معنی عصبانی شدن گرفته شده و از آن صیغه‌های چندی اشتقاق یافته و همچنین است تلفزة[1] مصدر اشتقاقی از تلویزیون به معنی پخش چیزی از تلویزیون. و دبلجة

---

۱. تلفزة: الترئیة من بعد، و ذلک باحالة المنظر الی نبضات کهرطیسیة «کهربائیة مغنطیسیة»
←

مصدر اشتقاقی از (Doublage) برای دوبلاژ فیلم و غیره. واکسدة[1] و تأکسد مصدر اشتقاقی از (Accidation). و فبرکة از کلمهٔ فابریک (کارخانه Fabrique) به معنی ساختن. و تلفنة[2] از کلمهٔ تلفن. و نظایر بسیار دیگری که اگر کسی درصدد برآید که افعال و مصادری را که بدین ترتیب مادهٔ اصلی آنها از زبانهای خارجی کنونی گرفته شده فهرست کند صورت مفصلی از آنها بدست خواهد آورد که پیوسته رو بتزاید است، و این البته برای کلماتی است که به تدریج در زبان فصیح راه یافته و کم‌کم درکتابهای لغت عربی هم وارد شده‌اند، وگرنه افعال و کلماتی که از این قبیل در زبانهای محلی، یعنی زبان محاوره و گفت‌وگوی عربی به سائقهٔ طبیعت آزاد زبان وارد شده و می‌شود خیلی بیش از اینها است.

این عملی که اکنون با ساختن افعال و مشتقات دیگر از کلمات خارجی عصر حاضر صورت می‌گیرد همیشه و در همهٔ عصرها کم و بیش صورت گرفته، ولی در میان همهٔ دوره‌های تاریخی زبان عربی، دو دورهٔ آن از لحاظ گسترش و کثرت واردات خارجی بارز است: یکی دورهٔ کنونی که عصر نهضت زبان و ادبیات عربی و دورهٔ نقل و ترجمهٔ آثار خارجی است که سرچشمهٔ اقتباس و اخذ کلمات و تعابیر جدید از زبانهای علمی و فرهنگی عصر حاضر و معمولاً زبانهای فرانسه و انگلیسی است، و دیگر دورهٔ عبّاسی بوده که آنهم دورهٔ نهضت زبان و فرهنگ عربی و عصر نقل و ترجمهٔ آثار خارجی شمرده شده است، که در آن دوره یکی از منابع مهم اخذ و اقتباس کلمات و تعابیر برای رفع نیازمندیهای جدید عربی زبان فارسی بوده است.

کلماتی که بدین طریق وارد زبان عربی می‌شوند هر قدر مدت درازتری بر آنها بگذرد و در اذهان اهل زبان استقرار بیشتری یابند، به تدریج بر تعداد مشتقات و انواع صیغه‌های آنها افزوده می‌گردد و با افزایش هیأت‌های جدید

← یبدیها الناثر «قرص التقسیم و مثله» نقطاً ضوئیة متضامة علی شاشة جهاز الاستقبال (المرجع، صفحهٔ ۶۲۷).

۱. اکسدة: المزج بالاکسیجین (المرجع، صفحهٔ ۲۴۲).

۲. تلفنة: المکالمة من بعد بالجهاز الناقل للصوت (المرجع، صفحهٔ ۶۲۷).

رفته رفته از اصل خود دورتر خواهند افتاد. و چون این‌گونه کلمات در اثر مرور زمان و کثرت استعمال دستخوش تغییرات زیاد گردند و زبانی هم که مصدر اخذ و اقتباس بوده وضع خود را نسبت به زبان اقتباس‌کننده از دست بدهد، در این صورت تشخیص اصول کلمات و روشن ساختن پیوند آنها مشکلتر خواهد شد. به همین جهت است که در حال حاضر تشخیص افعال و مشتقاتی که در این عصر از زبانهای خارجی وارد می‌شود چون هنوز بازار آن زبانها گرم و باب دادوستد گشاده و اصول آنها شایع و رایج است آسان است، ولی ریشه‌های فارسی بسیاری از مشتقات عربی راکه غالباً بیش از هزار سال از زمان تعریب آنها گذشته و در طی قرنهای مختلف به چندین گونه تحول یافته‌اند به آسانی نمی‌توان یافت، به خصوص وقتی که بی‌دقتی و بی‌مبالاتی یا سهو و اشتباه لغت‌نویسان نیز با آن همراه گردد. و برای اینکه از این گونه بی‌دقتیها یا سهو و اشتباه‌ها نیز نمونه‌ای در دست باشد، به ذکر مثالی می‌پردازیم:

میزاب کلمه‌ای است فارسی که اصل معنای آن ناودان است، و چنانکه در برخی فرهنگهای فارسی آمده[1] به معنی آبریز و آب‌گذر و آب‌راهه نیز به‌کار رفته است. این کلمه از دو قسمت میز (= بول) و آب ترکیب یافته و وجه تسمیهٔ ناودان به این نام از راه تشبیه واضح است. این کلمه از قدیم در عربی هم راه یافته و معرّب شده،[2] و در آن زبان به چندین شکل دیگر هم درآمده، یکی همین «میزاب»[3] و دیگری «مئزاب» به همزه[4] و سوم به صورت «مرزاب» به تقدیم راء بی نقطه برزاء نقطه‌دار و دیگر به شکل مزراب به تقدیم زاء نقطه‌دار بر راء بی‌نقطه.[5] هر چند در برخی از کتب لغت عربی به اصل فارسی آن تصریح شده ولی در برخی دیگر و بخصوص در مؤلفات جدیدتر از ذکر آن اصل غفلت شده

---

۱. فرهنگ نفیسی (فرنود سار) کلمهٔ میزاب.

۲. رجوع کنید به المعرب للجوالیقی و الالفاظ الفارسیة المعربة.

۳. رجوع کنید به قاموس و لسان ذیل ماده وزب.

۴. رجوع کنید به قاموس و لسان ذیل ماده ازب، و المعرب ص ۲۶.

۵. رجوع کنید به فرهنگهای عربی ذیل مادهٔ زرب و رزب.

و مانند یک کلمه عربی ذکر گردیده، و این سهو در بعضی فرهنگهای فارسی نیز دیده می‌شود، و حتی در کتاب «نصاب‌الصبیان» هم میزاب همانند یک کلمهٔ عربی به ناودان تعریف شده[۱]، و شاید علت آن باشد که در عربی برای ناودان کلمهٔ دیگری جز میزاب یا تحریف‌های دیگر آن استعمال نشده؛ و هر چند در لغت به «مثعب» معنی شده[۲]، ولی آن کلمه هرگز جای این را نگرفته و بدین جهت کلمه‌ای که در زبان عربی مقابل کلمهٔ «ناودان» قرار می‌گرفته همان «میزاب» بوده است. از این کلمه در هیأت‌های مختلف آن افعالی هم در همین معنی مشتق شده: از «میزاب» و «زب» به معنی روان شدن آب یا هر چیز دیگر[۳]، از مئزاب به همزه «ازب» آن هم به معنی روان شدن آب[۴] و از مزراب «زرب» به معنی آبگذر و «زرب» از باب سمع یعنی روان شد آب[۵]، ولی هیچ‌یک از ارباب لغت عرب به این اشتقاق توجه ننموده‌اند و حتی بعضی از آنها که تشابه و وحدتی بین این ماده و کلمهٔ میزاب یا تحریفهای آن یافته‌اند احتمال عکس آن را داده‌اند، یعنی اینکه آن کلمات از این اصول اشتقاق یافته باشند، ولی چون معرب بودن آن کلمات هم معروف بوده احتمال تعریب آنها را هم یادآوری نموده‌اند.

یکی دیگر از اموری که لازم است در زمینهٔ این گونه تحقیقات لغوی مورد توجه قرار گیرد اینست که چون غالب نویسندگان لغت‌نامه‌های عربی و یا محققان اینگونه کتب نسبت به زبان فارسی و اصول آن ناآشنا بوده‌اند از اینجهت آراء و نظریاتی که دربارهٔ لغات معرب از فارسی اظهار داشته یا می‌دارند غالباً خالی از سهو و خطا نیست، و از این‌رو لازم است که در پذیرفتن هر نظری هر چند آن نظر از مرد عالم و معروفی باشد شتاب ننمود و در هر حال از تحقیق و

---

۱. میزاب ناودان و ندی نم شجر درخت چون ملتجا پناه و ملک شه سریر تخت (آغاز قطعهٔ ۲۹)

۲. «المیزاب المثعب فارسی معرب» (لسان).

۳. «وزب الشی یزب و زوباً اذا سال. الجواهری».

۴. ازب الماء از باب ضرب یعنی روان شد آب، شرح قاموس، ذیل مادهٔ ازب و ازب الماء جری.

۵. شرح قاموس ذیل ماده زرب، و فی اللسان الزرب مسیل الماء (لسان العرب).

تتبع بازنایستاد. برای نمونهٔ این قبیل اشتباهات یکی دو مورد از تعلیقات آقای احمد شاکر به کتاب «المعرب» جوالیقی که به تحقیق و تصحیح و تعلیقات وی به صورتی شایسته و پسندیده به چاپ رسیده است اشاره می‌کنیم. آقای احمد شاکر یکی از فضلای معروف و چنانکه از حواشی و تعلیقات وی بر این کتاب برمی‌آید مردی وارد و در لغت عربی اهل علم و اطلاع و بصیرت است، ولی با وجود این در تعلیقات وی لغزشهائی دیده می‌شود که بیشتر ناشی از ناآشنایی وی به زبان فارسی و تا حدی هم نتیجهٔ عدم توجه به مطالبی است که در بالا ذکر کردیم. مثلاً کلمهٔ «نافه» در فارسی معروف است. این کلمه از ناف گرفته شده که چنانکه در لغت‌نامه‌ها آمده سوراخ وسط شکم باشد و وسط و میان هر چیز را گویند،مانند ناف زمین و ناف خاک و مانند آن، و نافه کیسه‌ای مشکین است به اندازهٔ تخم مرغی که در زیر پوست شکم آهوی (نر) ختا قرار دارد و در آن مشک وجود دارد. این کلمه در پهلوی نافک (Nāfak) و در لهجه‌های دیگر فارسی با تغییر مختصری به همین معنی استعمال شده، و حتی در ارمنی هم (Napak) به معنی کیسهٔ مشک است. استعمال این کلمه چه در معنای حقیقی و چه در استعاره و کنایه که مطلق بوی خوش باشد، یا به قول صاحب برهان قاطع «کنایه از موی خوشبوی باشد که زلف و کاکل معشوق است» در ادبیات و بخصوص در شعر فارسی بسیار است:

بسی نافهٔ مشک و دیبای نغز ‌‌ ‌ کزایشان فزوده شود هوش و مغز

«نظامی»

این کلمه از زبان فارسی به عربی هم راه یافته و در آن زبان به صورت نافجه درآمده و در تعریف آن نوشته‌اند نافجه ظرف مشک و معرّب نافه است (قاموس) و در «الالفاظ الفارسیة المعربة» آمده: آن پوششی است که مشک در آن جمع شود، معرب نافه است. به تقدیر آف[1] یعنی ناف آهوی مشک، زیرا که

۱. این مطلب از برهان قاطع گرفته شده که در آن چنین آمده: «نافه آف به معنی نافه آهوی مشک است، چه آف به معنی آهوی مشک باشد».

مشک در پیرامون ناف این حیوان جمع شود. در عربی این کلمه بیشتر به گونهٔ جمع و به صورت «نوافج المسک» استعمال شده. چون اصل آن در فارسی معروف بوده، لغت‌نویسان عربی غالباً به فارسی بودن آن اشاره کرده‌اند، مانند جوالیقی در المعرب (ص ۳۴) و ابن‌منظور در لسان‌العرب، و همچنین در قاموس و معیار نیز اصل فارسی آن نافه ذکر گردیده و در بسیاری از کتابهای لغت عربی گفتهٔ آنان تکرار شده. تا اینجا مطلب سرراست است، ولی از آنجا که کلمهٔ نافجه و نوافج در لغتنامه‌های عربی ذیل مادهٔ نفج ذکر شده و برای نفج هم در این لغت‌نامه‌ها چندین معنی ذکر شده که معروفترین و شاید اصل همهٔ آنها برخاستن و جهیدن و برانگیختن باشد، آقای احمد شاکر مصحّح کتاب المعرب در حاشیهٔ آن کتاب و در ذیل کلمهٔ «نافجة المسک» که جوالیقی نوشته، نافجه کلمهٔ اعجمی و معرب است، پس از نقل سخنانی که از لغت‌نامه‌های عربی دربارهٔ اصل فارسی آن نقل کرده، گوید: همه اینها دعوی‌هایی است بی‌دلیل، زیرا مادهٔ (ن ف ج) عربی است که اصل آن برخاستن است و در معانی بسیار به کار رفته که همه به این اصل باز می‌گردند و «نافجه» هم از این امر مستثنی نیست.

نمونهٔ دیگر: کلمهٔ دیبا در فارسی معروف است، چنان‌که در برهان آمده «قماشی باشد از حریر الوان». تاریخ استعمال آن در فارسی قدیم زیاد روشن نیست و در پهلوی به صورت دپاک (Dēpāk) است. این کلمه از فارسی به عربی رفته و به صورت دیباج درآمده.[1] دیباج عبارت بوده از پارچه‌های نفیس ابریشمی که پرنقش و نگار بوده‌اند.

و لاثیاب من الدیباج تلبسها هی الجیاد و ما فی‌النفس من دبب

و به مناسبت نقش و نگار آن در عربی از آن ماده الدبج گرفته شده که به معنی نقش و نگار است.[2] و از همین ماده کلمات بسیاری مشتق شده که در همهٔ آنها

---

۱. المعرب، صفحهٔ ۱۴۰.

۲. المعرب، ص ۱۴۳ (الدبج: النقش ماخوذ من الدیباج).

این معنی نقش و نگار ملحوظ است، مانند «دبج المطر الارض دبجاً» یعنی باران زمین را پر نقش و نگار کرد، و کنایه از روییدن گل و گیاه است. یا «طیلسان مدبج» یعنی جبه‌ای که اطراف آنرا به دیبا آراسته باشند. و شاید مقدمهٔ کتابها را هم از آن جهت دیباچه گفته‌اند و در عربی هم دیباجه شده که معمولاً آغاز کتاب را با عباراتی رنگین و پرصنعت و در واقع پر نقش و نگار زینت می‌داده‌اند. در هر حال در این‌که دیباج عربی از دیبای فارسی گرفته شده شکی نیست و در کتب لغت عرب و مؤلفات مربوط به معربات هم به آن اشاره شده، ولی با وجود این باز آقای احمد شاکر محقق کتاب المعرّب در تعلیقات خود بر این کلمه پس از نقل اقوال لغت‌نویسان گوید «بعد از همهٔ این‌ها من ترجیح می‌دهم که این ماده اصلش عربی باشد نه معرب»[1] و مسلم است که این گونه خطاهای فاحش از آنجا برای این محقق فاضل پیدا شده که هم بیش از آنچه باید، بر اشتقاق کلمه اعتماد کرده تا حدی که هر ماده‌ای را که از آن فعل یا مشتقات دیگر مشتق شده عربی پنداشته، و هم این‌که نسبت به زبان فارسی و طرز ساختمان این زبان بیگانه بوده است، وگرنه کلماتی که در بالا ذکر شد از کلماتی نیستند که تشخیص تعریب آنها از فارسی دشوار باشد.

به مناسبت ذکر اشتباهاتی که به سبب ناآشنا بودن علمای لغت عربی با زبان فارسی برای ایشان پیش می‌آید ذکر یک مطلب دیگر در پایان این یادداشتها لازم به نظر می‌رسد و آن این‌که این اشتباهات تنها منحصر به ارباب لغت و یا کتابهای لغت نیست بلکه حتی در تصحیح متون ادبی و تاریخی عربی نیز گاهی از اینگونه سهوها دیده می‌شود که در خور شأن محققانی که به تصحیح آنها پرداخته‌اند نمی‌باشد. مثلاً کسانی که با کتابهای عربی سروکار دارند می‌دانند که کتاب التاج فی اخلاق الملوک منسوب به جاحظ را مرحوم احمد زکی پاشا یکی از محققان مصری در چندین سال قبل با تحقیقی شایسته و خیلی دقیق به صورتی عالمانه و خوب و دلپذیر تصحیح و چاپ نمود. از مشاهدهٔ تعلیقات و تحقیقات

---

۱. المعرب، ذیل صفحه ۱۴۳.

وی بر این کتاب به خوبی میزان سعهٔ معلومات و دقت و کنجکاوی و علاقهٔ وی به بحث و تحقیق مطالب به خوبی دیده می‌شود، ولی در آنچه مربوط به تفسیر یا تحقیق بعضی کلمات فارسی مستعمل در این کتاب می‌گردد، سطح تحقیقات مؤلف فرو می‌افتد و خواه‌ناخواه اشتباهاتی در آن راه می‌یابد.

مثلاً در صفحهٔ ۷۷ همین کتاب برخی کلمات فارسی‌الاصل مانند اساوره (جمع سوار)، و دبیربد، و موبدان‌موبد ذکر شده است. محقق کتاب در ذیل همین صفحه در توضیح کلمه دبیربد عبارتی را از مسعودی نقل می‌کند و در تفسیر همان عبارت دچار اشتباهاتی چند می‌شود. مسعودی دبیربد را «حافظ الکتاب» معنی کرده. عبارت مسعودی صحیح است چون در عربی کلمهٔ (بد) را غالباً رئیس یا رأس یا حافظ که همان معنی رئیس را می‌دهد معنی کرده‌اند. کُتّاب هم جمع کاتب است یعنی دبیر؛ بنابراین مسعودی دبیربد را رئیس دبیران معنی کرده و این درست است. ولی محقق کتاب‌التاج این عبارت را حافظ‌الکِتاب بکسر کاف خوانده و دبیربد را حافظ کتاب معنی کرده. مقصود از کتاب را هم کتاب دینی زردشتی پنداشته؛ بنابراین دبیربد به معنی حافظ کتاب اوستا می‌شود، و چون این محقق در فرهنگهای فارسی معنائی که متناسب با گفتهٔ مسعودی باشد نیافته، در عبارت کتاب التاج تصحیحی را پیشنهاد می‌کند که دست کمی از تفسیر وی از عبارت مسعودی ندارد. وی نظر می‌دهد که شاید صحیح این کلمه دبیرید باشد، یعنی مرکب از دبیر فارسی به معنی کاتب و ید عربی به معنی دست، بنابراین معنی آن در عربی کاتب‌الید می‌شود، یعنی نویسندهٔ دست یا نویسنده با دست.

از این قبیل اشتباهات در این زمینه‌ها کم و بیش در این کتاب دیده می‌شود که چنان‌که گفتیم، نه در سطح تحقیقات دیگر مؤلف در این کتاب است و نه در خور شأن علمی وی.[1]

---

۱. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ این اشتباهات رجوع کنید به مقالهٔ نگارنده به عنوان «کتاب التاج و علاقته بکتب تاجنامه» در شمارهٔ اول مجلهٔ الدراسات الادبیة، ص ۵۹ به بعد، استدراکات و تعلیقات.

غرض از آنچه ذکر شد بیان این مطلب است که جویندگان لغت و کسانی که بخواهند درصدد تحقیق دربارهٔ معربات از فارسی و جمع و تدوین آنها برآیند باید گذشته از آمادگی علمی و ممارست کافی در این زمینه از دشواریهای این کار و لغزشگاههایی که در این راه وجود دارد که نه تنها جویندگان تازه کار بلکه مردان آزموده و ارباب علم و اطلاع را هم بدام خود کشیده، به خوبی آگاه باشند و این را بدانند که هر چه در کتب لغت در این باره یافتند بی‌تحقیق و پی‌جویی کامل آنرا حجت نشمرند. البته منظور این نیست که هرکس به خود حق دهد که در گفتهٔ بزرگان ادب و لغت به دیدهٔ شک و ریب بنگرد. روی سخن در این‌جا با کسانی است که با سرمایهٔ کافی و با داشتن خصائلی که برای این‌گونه تحقیقات ضروری است، همچون دقت نظر و حسن تشخیص و ممارست لازم و صبر و شکیبایی به تحقیق و تتبع می‌پردازند. این دسته از ارباب علم و تحقیق هستند که نه تنها حق دارند بلکه وظیفه دارند که در نوشته‌ها و گفته‌های علما و محققان چه علمای گذشته و چه محققان حاضر با نظری نکته‌بین نگاه کنند و آنها را به محک نقد آشنا سازند و با ترازوی خرد و دانش خود بسنجند و سهو و اشتباهاتی که در آنها هست بازیابند؛ و این را بدانند که نه تنها باب علم در این زمینه‌ها هیچوقت مسدود نیست، بلکه در حال حاضر در اثر پیشرفت رشته‌های مختلف علوم باب علم بازتر از هر وقت است، و وسایلی که برای تحقیقات در اختیار علما و محققان است قابل مقایسه با گذشته نیست، و اگر محققان جوان ادبیات فارسی بتوانند آن روح دانش‌دوستی و همّت و اخلاصی هم که در بزرگان علم و ادب گذشته بود با وسایل علمی عصر حاضر توأم کنند، زبان و فرهنگ فارسی چهرهٔ روشن‌تری خواهد یافت.

به مناسبت تشکیل کنگرهٔ ایران‌شناسان در تهران
به منظور پی‌ریزی طرحی جامع برای تدوین تاریخ ایران

از منابع تحقیق دربارهٔ ادبیات ساسانی

با آن‌که در تاریخ ایران از دورهٔ ساسانی بیش از دوره‌های دیگر قبل از اسلام اطلاعات تاریخی در دست هست، ولی با وجود این از آثار فرهنگی و علمی و ادبی آن دوره نه چیز قابلی که شایستهٔ چنان دوره‌ای باشد به ما رسیده و نه اطلاعات صحیحی دربارهٔ خصوصیات ادبی و علمی آن دوره ـ خارج از حدود کلیات ـ در دست پژوهندگان است. این بی‌خبری را معمولاً به این علت می‌دانند که در حملهٔ اعراب آثار فرهنگی و علمی ایران از میان رفت، و در این مورد غالباً به روایاتی که دربارهٔ نابود ساختن کتابخانه‌های ایران و مصر وارد شده اشاره می‌نمایند. این علت البته آسانترین علتی است که می‌توان برای این امر ذکر کرد ولی مسلماً صحیح‌ترین یا لااقل تنها علت نیست، چون هر قدر دامنهٔ تحقیق در منابع فرهنگی اسلام و ادبیات زبان عربی توسعه می‌یابد بیشتر معلوم می‌شود که حوادث قرن اول اسلام، هر چند اثر بسیار نامساعدی بر آثار فرهنگی و ادبی ایران داشته و قسمتی از آن آثار هم به سبب جنگها و آشفتگیهای ناشی از آن از میان رفته، ولی موجب نابودی همهٔ آثار فرهنگی ایران به آن اندازه که باعث چنین بی‌خبری باشد نگردیده، زیرا قسمت زیادی از آن آثار و مؤلفات پس از آن حوادث هم در خاندانها و برخی مراکز علمی و مذهبی ایران باقی ماند

و تا دو سه قرن دیگر هم کم و بیش در دسترس اهل علم و ادب و مورد استفادهٔ آنان بود، و بسیاری از آن آثار و مؤلفات در قرنهای نخستین اسلامی به زبان عربی هم ترجمه شد و در فرهنگ اسلامی راه یافت، و همان آثار علمی و فرهنگی ایران بود که یکی از عوامل تحول سریع و عظیم فرهنگی عربی و اسلامی در دورهٔ خلافت عباسی گردید. بنابراین مطلبی که در این مورد نزدیکتر به حقیقت می‌نماید این است که با ظهور و انتشار اسلام قسمت عمدهٔ آثار فکری و فرهنگی ایران تحول یافت، یعنی از صورت ایرانی و زردشتی به زیّ عربی و اسلامی درآمد و به سبب همین تحول چهرهٔ اصلی آن آثار دگرگون شد، و برای کسانی که انتظار داشتند آثار ایرانی را در همان زیّ ایرانی و ساسانی آن بیابند ناشناخته ماند و در حکم معدوم درآمد و یکی از علل عمده بی‌خبری یا کم‌خبری ما هم از آثار ادبی آن دوره همین امر است.

این رامی‌دانیم که در نیمهٔ اول قرن دوم اسلامی هنگامی که خلافت اسلامی در عهد عباسیان در عراق یعنی مرکز دولت ساسانی مستقر گردید از نو در این منطقه فرهنگ و تمدنی بوجود آمد که هر چند در ظاهر به صورت عربی و اسلامی جلوه نمود، ولی اهل نظر و تحقیق آن را از بسیاری جهات ـ چه از نظر علمی و هنری و چه از نظر اداری و تشکیلات ـ دنبالهٔ همان تمدن و فرهنگی می‌دانند که قبلاً در این منطقه حکمفرما بوده، یعنی تمدن و فرهنگ ساسانی. و این نشان می‌دهد که آن فرهنگ و تمدن همچنان در این منطقه پایدار و سرزنده باقی مانده بود تا پس از گذشتن دوران آشفتگی و رسیدن دوران آرامش و استقرار دوباره رسالت تاریخی خود را ـ ولی این بار به شکل دیگری ـ از سر گیرد.

و این را هم می‌دانیم که در این دوره از تاریخ خلافت عباسی که در تاریخ ادبیات عرب به عصر نقل و ترجمه معروف شده در بین دانشمندانی که کار آنها ترجمهٔ کتاب از زبانهای دیگر به زبان عربی بود کسانی که به ترجمهٔ کتابهای پهلوی به زبان عربی اشتغال داشتند کم نبودند، و اگر به فهرستی که ابن‌الندیم از

این اشخاص داده مراجعه کنیم و نام مترجمان دیگری را هم که از منابع دیگر بدست می‌آید بر آن بیفزائیم صورتی از مترجمان پهلوی در دست خواهیم داشت که در حدود سی نام را شامل خواهد بود که بعضی از آنها را می‌توان مترجمان حرفه‌ای نامید، یعنی کسانی که شغل شاغلشان ترجمه بوده و کتابهای متعددی از این زبان به عربی ترجمه کرده‌اند. و اگر نام تمام کتابها و رساله‌هائی که در هر رشته از رشته‌های علمی و ادبی از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده و نامی یا خبری از آنها به ما رسیده در یک‌جا جمع کنیم شاید شمارهٔ آنها از صد کتاب و رساله متجاوز باشد و این تنها شمارهٔ کتابها یا مترجمانی هستند که از آنها اثر یا خبری به ما رسیده، وگرنه بوده‌اند مترجمان یا کتابهای دیگری که هیچ‌گونه اثر و خبری از آنها در دست نیست، چنانکه مثلاً یاقوت در شرح حال محمدبن خلف بن مرزبان می‌نویسد که او یکی از مترجمان کتابهای فارسی به عربی بوده و بیش از پنجاه ترجمه داشته، در صورتی که از تمام این پنجاه ترجمه جز نام یک کتاب را بیشتر نمی‌دانیم، آن هم اگر حدس بروکلمن (ج ۲، ص ۱۰۴ ترجمه عربی) دربارهٔ این‌که تاریخ اسکندر را همین محمدبن خلف بن مرزبان از فارسی به عربی ترجمه کرده است صحیح باشد. کتابهائی هم که از پهلوی به عربی ترجمه شده تا آنجا که از نام آنها پیدا است انحصار به یک یا دو فن نداشته، بلکه شامل بیشتر علوم و فنونی بوده که در آن عصر رواج داشته از طب و منطق و گیاه‌شناسی و هیأت و نجوم و خواص‌البلدان گرفته تا تاریخ و داستان و قصه و ادبیات اخلاقی و رسائل ادبی و آیین‌های مختلف.[1]

از این مقدمه می‌خواهیم به این نتیجه برسیم که هرگاه پژوهش‌کنندگان تاریخ دورهٔ ساسانی برای تحقیق دربارهٔ ادبیات این دوره منابع تحقیق خود را به همان آثار معدود و محدودی که به زبان پهلوی از آن دوره یا از دوره‌های

---

۱. برای تفصیل این مختصر مراجعه شود به مقالهٔ نگارنده با عنوان «المترجمون و النقلة عن الفارسية الى العربية في القرون الاسلامية الاولى» در همین مجله، سال هفتم، شمارهٔ ۳ و ۴، ص ۱۹۳ - ۲۴۳.

نزدیک به آن در دست است منحصر کنند، و از یکی از منابع مهم تحقیق در این زمینه یعنی ادبیات عربی عصر عباسی که قسمتی از آن تحول‌یافتهٔ همان ادبیات دوره ساسانی است غفلت ورزند هرگز توفیق نخواهند یافت که چهرهٔ واقعی ادبیات دورهٔ ساسانی را چنانکه باید ترسیم کنند، و آن را چنانکه بوده بشناسند و بشناسانند، زیرا بدون تردید یکی از مهمترین منابع برای جست‌وجو و تحقیق در ادبیات دورهٔ ساسانی همین ادبیات عربی دورهٔ عباسی است که از خلال آن نه تنها می‌توان تاحدی به کیفیت و انواع و رشته‌های مختلف ادبیات دورهٔ ساسانی آشنا گردید، بلکه همچنین می‌توان با دقت و موشکافی بیشتر و با صرف وقت و شکیبایی آثار ارزنده‌ای از ادبیات آن دوره را هم لااقل در ترجمهٔ عربی آنها بدست آورد. ادبیات عصر اول عباسی نه تنها از نظر تحقیق در فرهنگ ایران، بلکه از نظر تحقیق در تحول فرهنگ عربی نیز اهمیت فراوان دارد، زیرا به همان‌گونه که پژوهندگان فرهنگ ایرانی ناچارند برای دست یافتن به قسمتی از آثار ادبی و فرهنگی دورهٔ ساسانی از خلال همین ادبیات و آثار فرهنگی عربی عصر عباسی راهی به آن دوران باز کنند، محققان زبان و ادبیات عربی هم برای درک صحیح تحولات ادبی این زبان در عصر عباسی ناچارند که قسمتی از علل و عوامل آن تحولات را در ادبیات دورهٔ ساسانی و فرهنگ و تمدن ایران جست‌وجو کنند.

البته این را هم باید در نظر داشت که این گونه تحقیقات گذشته از دقت زیاد و صبر و حوصلهٔ فراوان احتیاج به ممارست ممتد در فرهنگ و ادبیات و تاریخ هر دو زبان دارد و به همین جهت لازم است که این موضوع در چهارچوب تحقیقات مشترک عربی و فارسی و ادبیات تطبیقی این دو زبان قرار گیرد. البته این امر بر دشواری کار می‌افزاید ولی در هر حال ضرورت دارد، چون در چنین مسأله‌ای که به ادبیات و تاریخ هر دو زبان پیوسته است باید با احتیاط کامل قدم برداشت و همواره مراقب بود تا تحت تأثیر آرا و عقاید کسانی که این مسأله را تنها از یک سوی آن دیده و نظری ابراز داشته‌اند قرار نگرفت، و از

تحقیق و پژوهش، حتی در کوچک‌ترین مسایل باز نایستاد، زیرا کمترین غفلت در بحث و تحقیق حتی نسبت به مسایل کوچک ممکن است که پژوهنده را از جادهٔ صواب منحرف سازد و به نتایجی خلاف آنچه در واقع بوده است برساند.

در اینجا منظور ما از ذکر این مطالب یکی جلب نظر ارباب مطالعه و تحقیق است به این موضوعی که تصور می‌رود تاکنون چنانکه در خور اهمیت آن بوده مورد توجه قرار نگرفته است، و دیگر ذکر بعضی از اموری است که شاید اطلاع از آنها برای محققان جوان از آنجا که ممکن است پرتوی بر راه بحث و تحقیقشان بیفکند سودمند باشد و ما در این‌جا اجمالاً بدانها اشاره می‌کنیم.

یکی اینکه تحولی که از اوائل دورهٔ عباسی در زبان و ادبیات عربی بوجود آمد و باعث پیدایش فنون تازه و گسترش بی‌مانند آن شد نتیجهٔ تحول طبیعی و داخلی زبان عربی نبود، چون تا اواخر دوره اموی و قبل از اینکه آثار خارجی به این زبان راه یابد نمونه‌ای از این فنون بدان صورت که در عصر عباسی خودنمائی کرد در آن دیده نمی‌شد. همهٔ آنها که دربارهٔ ادبیات عصر عباسی و تحول آن تحقیق نموده‌اند چه محققان عرب و چه غیر عرب در این امر همداستان هستند که این تحول نتیجهٔ برخورد زبان عربی با آثار علمی و ادبی ملتهای دیگر بوده، و وقتی هم سخن از ملتهای دیگر به میان می‌آید معمولاً از ایرانیان و یونانیان و هندیان نام می‌برند.

این مطلب صحیح است که مجموعهٔ فرهنگ عربی و اسلامی در دوره‌های مختلف آن و در رشته‌های مختلف علمی و ادبی و فلسفی از هر سه فرهنگ ایران و یونان و هند نه تنها بهرهٔ وافی برده بلکه زبان عربی به تدریج قسمت عمده‌ای از آنها را دربرگرفته است، ولی این را باید در نظر داشت که تأثیر هریک از این فرهنگها در زمینهٔ خاصی از فرهنگ عربی بیشتر نمودار است و همه از این لحاظ یکسان نیستند؛ مثلاً وقتی صحبت از ادبیات زبان عربی و تحول آن در عصر اول عباسی است، این مطلب را نباید فراموش کنیم که در این دوره از

میان همهٔ عوامل غیرعربی، آثار فرهنگی و ادبی ایران مهمترین عاملی بوده که در ادبیات عرب اثر نافذ و مستقیم داشته است. آثار یونان در هیچ عصری به محیط ادبیات عرب به آن صورت که در آن تحولی ایجاد کند کشیده نشد، و از آثار ادبی معروف منسوب به هند هم در این عصر اول فقط آنهائی به عربی ترجمه شد که مدتها قبل در دورهٔ ساسانیان به زبان پهلوی ترجمه گردیده و با فرهنگ ایرانی آمیخته شده و در ایران تحول یافته بودند، و آنها هم از زبان پهلوی به عربی ترجمه شدند نه از زبان هندی. بنابر این تنها عامل مهم خارجی که در دورهٔ اول عصر عباسی و از اواخر دورهٔ اموی در تحول ادبیات عربی مؤثر افتاد آثار ادبی دوره ساسانی بود. و نخستین دریچه‌ای هم که بر روی ادبیات عربی از یک فرهنگ غیرعربی گشوده شد به وسیلهٔ زبان پهلوی بود. و گذشته از ادبیات حتی برخی از علوم هم که بعدها با ترجمهٔ آثار یونانی و هندی تکمیل شد و توسعه یافت، مانند طب و منطق و نجوم و هندسه، نخست از زبان پهلوی به عربی ترجمه گردید. و آنچه این اثر را ریشه‌دارتر و نافذتر می‌ساخت این بود که این خود ایرانیان بودند که زبان عربی را به عنوان زبان علم و ادب برگزیده بودند، هم آثار گذشته خود را به این زبان درآوردند و هم آن را در این دوره وسیله بیان افکار و اندیشه‌های خود قرار دادند.

دیگر اینکه تحول و پیشرفت زبان و ادبیات عرب در محیطی صورت گرفت که چنان‌که بعضی از نویسندگان شتاب‌زده تصور کرده‌اند یک محیط عربی خالص نبوده، بلکه محیطی بوده است متشکل از عناصر مختلف که دو عنصر اصلی آن را اعراب و ایرانیان تشکیل می‌داده‌اند، و همین دو عنصر بوده‌اند که بیش از همه زندگی فکری و سیاسی و اجتماعی آن عصر را تحت تأثیر قرار داده‌اند. تحول ادبی و فرهنگی زبان عربی از هنگامی شروع شد که مرکز خلافت به سرزمین عراق یعنی مرکز دولت ساسانی منتقل شده بود. بغداد که در زمان منصور وسعت یافت و پایتخت دولت عباسی گردید در دورهٔ ساسانیان هم بی‌نام و آوازه نبود. این محل با همین نام یکی از تفرجگاه‌های حومهٔ تیسفون پایتخت

دولت ساسانی بود و برخی از پادشاهان و بزرگان آن دولت هم در آنجا کاخها و باغهای زیبا داشتند. این محل را با پایتخت دولت ساسانی در آنروز تقریباً همان فاصله و نسبت بود که امروز شهرستان کرج با تهران پایتخت کنونی ایران دارد.

بغداد را در دورهٔ ساسانیان این خصوصیت هم بود که هر ساله در فصلی معین یک بازار بزرگ تجارتی به مدت یک ماه در آنجا تشکیل می‌شد و از بسیاری از شهرهای دور و نزدیک شاهنشاهی ایران بازرگانان با کاروانهای بزرگ و پر از کالا برای دادوستد به آنجا روی می‌آوردند. این بازار را در تاریخ آن روزگار صیت و شهرتی به‌سزا بود و تا اواخر قرن اول اسلامی هم گاهگاه نشانی از آن در تواریخ اسلامی دیده می‌شود.[1] بنابراین بغداد از قدیم یکی از مراکز اجتماعات و آداب و رسوم و فرهنگ ایرانی بود و وقتی که در زمان عباسیان مرکز خلافت اسلامی گردید نه تنها این خاصیت خود را از دست نداد بلکه به همانگونه که مصالح ساختمانی قصور آن از کاخهای شاهی تیسفون تأمین می‌گردید قسمت عمده‌ای از جمعیت این شهر را هم ساکنان قدیم تیسفون تشکیل می‌دادند که برای کار و شغل یا استفاده از مزایای این مرکز جدید که در همسایگی شهری که رو به ویرانی می‌رفت قد می‌افراشت به آنجا منتقل می‌شدند، و در بین آنها باید صنعتگران و پیشه‌وران و هنرمندان را هم که در زندگی عمومی مردم اثری عظیم داشتند به حساب آورد، و طبیعی است که این مردم آداب و رسوم و زبان و سنتهای دیرین خود را هم با خود به محل جدید منتقل می‌ساختند. در چنین محیط و در تحت حمایت وزرای ایرانی و نویسندگان و مؤلفان و مترجمانی که غالباً یا ایرانی و یا تربیت شدهٔ دست آنان بودند ادبیات جدید زبان عربی ـ که در واقع ترکیبی بود از ادب و فرهنگ هر دو ملت ـ تکوین یافت.

دیگر اینکه زبان عربی همان خاصیتی را که در هضم و تحلیل کلمات

---

۱ . برای تفصیل بیشتر در این موضوع رجوع شود به «دلیل خارطة بغداد قدیماً و حدیثاً» تألیف الدکتور مصطفی جواد و الدکتور احمد سوسة، بغداد ۱۹۵۸ (فصل اول و دوم).

خارجی دارد یعنی اینکه آن کلمات را به طوری تغییر شکل می‌دهد و به ریخت و قالب زبان عربی درمی‌آورد که تشخیص اصل آنها نه تنها برای خوانندهٔ عادی، بلکه حتی برای علمای لغت و متخصصان امر هم دشوار است، در هضم و تحلیل آثار ادبی و فرهنگی خارجی نیز که به این زبان درآمده همان خاصیت را داشته است. زیرا بیشتر آثار خارجی به خصوص در زمینه ادب و هنر که به زبان عربی ترجمه و در مؤلفات عربی گنجانده شده‌اند به صورتی عرضه گشته‌اند که هم‌چون یک اثر اصیل عربی جلوه می‌کنند و بدون تحقیق و پژوهش و پی‌جویی‌های مفصل تاریخی اصول یا سرمشق خارجی آنها را نمی‌توان تشخیص داد. این وضع چنانکه گفتیم بیشتر در ادبیات و فنون وابسته به آن روی داده است، زیرا در رشته‌های علمی و علوم عقلی هم‌چون طب و فلسفه و نجوم و غیره چون از قدیم آنها را در عربی علوم غریبه و دخیله خوانده‌اند در همین نام تصریح به اصول خارجی آنها هست، ولی در ادبیات و فنونی که مستقیماً با زبان عربی سروکار داشته و معمولاً عربی‌الاصل شمرده می‌شوند و در خود آن فنون هم امارات کمی بر اصول خارجی آنها می‌توان یافت تشخیص آن اصول کاری بس دشوار و دقیق است.

با آنچه گذشت شاید این امر تا اندازه‌ای روشن شده باشد که یکی از مقدمات ضروری کار برای پژوهندگانی که بخواهند از خلال ادبیات عربی دورهٔ عباسی راهی به ادبیات ساسانی باز کنند این است که از سرگذشت ادبیات ساسانی و مراحلی که پس از اسلام گذرانده است آگاه باشند. مقصود در اینجا مراحلی است که آثار ادبی ساسانی پس از ترجمه از پهلوی به زبان عربی تا هنگامی که در ادبیات عربی تحلیل رفته و به صورت عربی خالص نمودار شده پیموده است، زیرا این امر کمک بسیاری در روشن کردن راه تحقیق و در تخفیف مشکلات آن خواهد نمود.

البته نمی‌توان این مراحل را با قید زمان و مکان و با تفصیل جزئیات مشخص و معرفی نمود، ولی می‌توان با پژوهش و پی‌جویی در آثار ادبی عصر

عباسی و سنجش و مقایسهٔ آن با ادبیات عربی قبل ازاین دوره و اطلاعات عمومی که از ادبیات و فرهنگ ایران در آن دوره و قبل از آن دوره داریم به طورکلی چند مرحله را در مسیر ادبیات ساسانی در خلال ادبیات عربی تشخیص داد و برای هر مرحله دلائل و اماراتی یافت که شاید اشاره به آنها در اینجا بی‌فایده نباشد.

نخستین مرحله‌ای که قسمتی از آثار ادبی ساسانی در دورهٔ اسلامی طی نمود این بود که به صورت مؤلفات مستقلی به عربی ترجمه و به همان صورت یعنی به صورت کتب و مؤلفات مستقل عرضه گردید. این ترجمه‌ها تا چند قرن بعد هم همچنان به صورت مستقل در زبان عربی وجود داشته و مورد استفاده دبیران و نویسندگان عربی زبان بوده‌اند. از این ترجمه‌ها آثار بسیارکمی به همان صورت اصلی یعنی به صورت کتاب مستقل تا امروز باقی مانده که از آن جمله باید کتاب کلیله و دمنه وکتاب الآداب الکبیر و کتاب الادب الصغیر راکه هر سه به وسیلهٔ ابن‌مقفع به عربی ترجمه شده است نام برد.

برخی از این کتابها پس از ترجمه به عربی یا در حین ترجمه به وسیله یک یا چند تن از مترجمان یا مؤلفان به صورت تهذیب یا تلخیص یا اقتباس مورد تصرف قرارگرفتند و بدین ترتیب در اصول اصلی آنها تغییری روی داد و در نتیجه نسخه‌های متعددی از آنها بوجود آمد که با هم اختلاف‌هایی هم داشتند. نمونهٔ بارز این دسته، کتاب خدای‌نامه یعنی تاریخ بزرگ ایران در دورهٔ ساسانی است که مأخذ اصلی یا اصل کتاب شاهنامهٔ فردوسی است. از این کتاب که ترجمهٔ عربی آن به نامهائی از قبیل «سیرالملوک» یا «سیر ملوک الفرس» و مانند اینها نامیده شده تا زمان حمزهٔ اصفهانی در قرن چهارم هجری هفت نسخهٔ مختلف به همین نام سیر الملوک وجود داشته که در تألیف کتاب «سنی ملوک الارض و الانبیاء» مورد استفاده وی قرارگرفته است.

ظاهراً این‌گونه تصرف در ترجمه به صورت تهذیب و تلخیص یا اقتباس بیشتر درکتابهای مفصل صورت گرفته که ترجمهٔ همه آنها با تمام تفاصیل آن

مورد علاقه همه مترجمان نبوده و شاید «آیین‌نامه بزرگ» هم که مسعودی از آن یاد کرده و گفته است که در هزاران برگ است و نسخهٔ کامل آن را جز در نزد موبدان نمی‌توان یافت همین سرنوشت را داشته است. از این گونه ترجمه‌ها که نمایندهٔ مرحلهٔ دیگری از تحولات آثار ایرانی پس از ترجمه به عربی است نمونه‌های کاملی در دست نداریم، زیرا با تألیف تاریخهای عربی مستقل مطالب این ترجمه‌ها هم در آنها گنجانده شده و اصل آنها به صورت اصلی از میان رفته است.

برخی دیگر از این ترجمه‌ها بعدها به وسیله مؤلفان اسلامی در کتابهائی گنجانده شد که علاوه بر آن ترجمه‌ها شامل آثار دیگری هم از همان نوع می‌بود که از منابع ایرانی یا غیر ایرانی گرفته شده بود. در برخی از این مؤلفات که بیشتر به صورت مجموعه‌هائی از آثار مختلف بود هنوز آثار ترجمه شدهٔ فارسی به طور مستقل باقی است و در آثار عربی حل نشده. بهترین نمونه‌ای که از این مرحله تا امروز باقی مانده و در دست است کتاب «ادب العرب و الفرس» ابن‌مسکویه است که مجموعه‌ای است از ادب و اخلاق و براساس کتاب «جاودان خرد» یکی از کتابهای اخلاقی دورهٔ ساسانی تنظیم یافته، و در آن، هم این رساله و هم ترجمه‌های دیگری از آثار اخلاقی و اندرزنامه‌های ساسانی به طور جداگانه در جنب آثار ادبی و اخلاقی عربی و اسلامی قرار گرفته‌اند، و به همین جهت این تألیف ابن مسکویه را گاهی به همان نام نخستین دفتر آن «جاودان خرد» خوانده‌اند که اخیراً آنرا در عربی به «الحکمة الخالدة» ترجمه و چاپ کرده‌اند[۱] و گاهی نیز به تناسب مطالب آن به نام «ادب العرب و الفرس» خوانده شده است.

گاهی مطالبی که از این نوع آثار ایرانی گرفته شده به صورتی با مطالب مشابه عربی آمیخته شده که تشخیص آنها از یکدیگر میسر نیست، هر چند به ایرانی بودن قسمتی از آن تصریح شده است، نمونه‌ای که از این مرحله می‌توان ذکر کرد فصلی است که در کتاب «العقد الفرید» تألیف ابن عبدربه دیده می‌شود

۱. الحکمة الخالدة به تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، چاپ قاهره.

که تحت عنوان «سخنان حکمت‌آمیز اکثم بن صیفی و بزرجمهر» سخنان بسیاری از این دو شخص که یکی عربی و دیگری ایرانی است نقل شده[۱]، ولی بدون اینکه سخنان هریک از دیگری مشخص شده باشد.

مرحلهٔ دیگری که در تحول آثار ایرانی و عربی دیده می‌شود این است که گاهی مؤلف عربی کتابی از کتب ایرانی را با افزودن مطالبی عربی و اسلامی از نوع مطالب اصل کتاب موضوع تألیف جداگانه‌ای قرار می‌دهد، و بی‌آنکه به اصل ایرانی آن اشاره نماید آن را به صورت یک تألیف اصیل عربی عرضه می‌دارد که جز با تحقیق و پژوهش نمی‌توان به اصل آن راه یافت. شاید بهترین نمونه‌ای که از این مرحله می‌توان معرفی نمود و در دست است کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» منسوب به جاحظ باشد که اصل آن چنانکه در جای خود تحقیق شده[۲] ترجمه یکی از تاجنامه‌های ساسانی است که مطالب آن دربارهٔ آیین مجلس پادشاهان و شامل نمونه‌ها و مثالهائی از شاهان ساسانی بوده و مؤلف عربی با تصرف در آن و افزودن مثالهائی از خلفای اسلامی آن را به صورت یک تألیف عربی درآورده است. و از همین قبیل است کاری که نخستین مؤلفان تواریخ عربی و اسلامی با ترجمهٔ کتابهای تاریخی و داستانهای ایرانی کرده‌اند، زیرا آنها هم همان ترجمه‌ها یا مطالب آنها را بدون ذکر مأخذ در صدر تواریخ خود در ذکر حوادث قبل از اسلام قرار داده و سپس روی‌داده‌های دوران اسلامی و ایام خلفا را بر آن افزوده‌اند و بدین ترتیب آن ترجمه‌ها خود به خود ضمیمهٔ یک تألیف عربی شده‌اند.

در مرحلهٔ دیگر آثار منتخب و برگزیده از کتابهای فارسی با آثار برگزیدهٔ عربی در ضمن مؤلفات ادبی و اخلاقی عربی، که در قرنهای سوم و چهارم طبق مفهوم ادب در آن دوران «هو الاخذ من کل شیء بطرف» بیشتر کتابهای گلچینی

---

۱. العقد الفرید، ج ۱، ص ۳۳۱.

۲. رجوع شود به کتاب نویسندهٔ این مقال «کتب التاج و الآیین»، ص ۲۰۹ ـ ۲۲۸، بیروت، ۱۹۴۴، منشورات قسم اللغة الفارسیة و آدابها فی الجامعة اللبنانیة.

و التقاطی بودند، در هم آمیخته و یک نوع هماهنگی و انسجامی بین آنها حاصل گردیده است. و از آنجا که در این‌گونه کتابها بیشتر نظر بر اصل مطالب ادبی و اخلاقی است نه گوینده یا نویسندهٔ آنها، بدین جهت غالباً ذکری از مآخذ آن مطالب نیست مگر بعضی از مؤلفان که تا حدی به ذکر مآخذ خود مقید بوده‌اند که شاید بتوان ابن‌قتیبه را در مواردی از کتاب عیون الاخبار و ابوالحسن بن ابی‌ذرعامری نیشابوری را در کتاب «السعادة و الاسعاد» از این دسته دانست.

پس از این مرحله آثار ایرانی در مؤلفات عربی اسلامی به صورتی درمی‌آیند که نه تنها اسمی از مآخذ ایرانی آنها نیست، بلکه تمام امارات و نشانه‌هایی هم که ممکن بوده اصل آنها را نشان دهند به هیأتی تغییر یافته‌اند که جز به عربی و اسلامی بودن آنها دلیل نتوانند بود. در اینگونه موارد فقط بر حسب تصادف یا با پژوهش زیاد ممکن است به اصل بعضی از آنها راه یافت. نمونه‌ای که برای این مرحله می‌توان ذکر کرد مطلبی است که در کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» و کتاب «محاسن الملوک» نقل شده است. در کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» که گفتیم یکی از کتب اسلامی است که براساس یکی از تاجنامه‌های ساسانی تألیف شده مطلبی است دربارهٔ آیین به داوری نشستن پادشاهان ایران که بدون شک از مأخذ اصلی آن در آن منعکس شده است. خلاصهٔ آن مطلب این است که پادشاهان ایران را رسم بر این بود که در روزی که به داوری می‌نشستند و مردم برای دادخواهی حاضر می‌شدند نخست جست‌وجو می‌کردند که آیا کسی از دست خود شاه شکایتی دارد یا خیر و اگر چنین کسی می‌بود پیش از آنکه شاه به داوری بنشیند آن شخص را می‌خواستند و شاه با او مانند دو طرف دعوی در نزد موبدان‌موبد و ایران‌دبیربد و هیربدان‌هیربد می‌نشستند تا آنها به آن شکایت رسیدگی و بین آن دو داوری کنند، و پس از فیصلهٔ این امر شاه به دعاوی مردم رسیدگی می‌کرد. ولی همین مطلب در کتاب محاسن الملوک که چند قرن پس از کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» تألیف شده به صورتی تصرف و نقل گردیده که کوچکترین نشانه‌ای از

آثار ایرانی در آن نیست و یک مطلب اسلامی صرف جلوه می‌کند. در کتاب محاسن الملوک هیچ اسمی از آیین پادشاهان ایران نیست و این مطلب را به عنوان رسم ملوک پیشین ذکر کرده و در آن موبدان‌موبد و ایران‌دبیربد و هیربدان هیربد که در روایت «التاج» ذکر شده به کلمهٔ «قاضی» مبدل گردیده و بدین ترتیب به صورت یک اثر اسلامی تمام عیار درآمده است.[1]

نظیر همین مطلب حکایتی است که در نصیحةالملوک غزّالی و عقدالعلی و تاریخ ابن عساکر نقل شده است. غزّالی در نصیحة الملوک حکایتی از انوشروان و طرز داوری او بین دو نفر فروشنده و خریدار زمینی که در آنجا گنجی پیدا شده بود نقل کرده است. در کتاب عقدالعلی نیز به همان مضمون نقل شده ولی در کتاب تاریخ ابن عساکر که خیلی پس از نصیحة الملوک غزّالی تألیف شده نام انوشروان به ذی‌القرنین تبدیل شده و محل وقوع حکایت هم «بعض المدائن» ذکر گردیده است. و نظایر این امر در کتبی که معمولاً در حکایات و نوادر و قصص و مواعظ اخلاقی تألیف شده و اسامی پادشاهان یا حکمای ایرانی که به مناسبتی از آنها حکایات یا سخنان حکمت‌آمیز نقل شده به «بعض‌الملوک» یا «بعض‌الحکماء» یعنی یکی از پادشاهان یا یکی از حکما تبدیل گردیده فراوان است، و شاید یکی از علل عمده این امر هم این است که غالب مؤلفان چنین کتابهائی به اصل مطالب و حکایات بیشتر از مأخذ و اصل آنها اهمیت می‌داده‌اند.

بدین ترتیب بود که آثار ادبی ایران پس از ترجمه به عربی رفته رفته رنگ و روی اصلی خود را از دست داد و با آثار عربی درهم‌آمیخت و به مرور زمان شکل عربی و اسلامی به خود گرفت و به تدریج به خورد زبان و ادبیات عربی رفت و در آن حل گردید و جز مقداری خیلی کم اثری از اصل آنها باقی نماند.

مراحلی که ذکر شد البته به ترتیب زمانی نیست و ضرورتی هم ندارد که حتماً آنها را از این لحاظ در طول هم قرار دهیم. آنچه ذکر شد نمونه‌هایی است

---

۱. صفحهٔ ۱۶۱ و ۱۶۲ التاج و ص ۳۹ ـ ۴۰ محاسن الملوک.

از تغییرات و تحولاتی که آثار ادبی دورهٔ ساسانی پس از ترجمه به عربی تا وقتی که به خورد ادبیات عربی رفته به خود دیده و به هیچ‌وجه محدود به زمان یا مکان معینی نیست، و شاید با تحقیق بیشتر بتوان در هر دوره‌ای نظایر متعددی از آنچه ذکر شد بدست آورد، چنان‌که در عصر حاضر هم با وجود آنکه عصر چاپ انتشار کتب و مطبوعات است و معمولاً در چنین عصری انتظار نمی‌رود که آثار علمی و ادبی قدیم یا جدید دستخوش تغییر یا تصرفات بیجا شود باز هم نظایر آنرا می‌بینیم که شاید بی‌مناسبت نباشد برای تکمیل نمونه‌هائی که آوردیم یک نمونه هم از این عصر حاضر ذکر کنیم.

داستانی راکه چند سال پیش به‌کوشش آقای دکتر صفا استاد دانشمند دانشگاه تهران به نام «داراب‌نامه» چاپ و منتشر گردید همه کم و بیش می‌شناسیم. این داستان هر چند از روی نسخه‌ای چاپ شده که پرداختهٔ دست داستان‌گزاری است که در قرن هشتم و نهم هجری می‌زیسته، ولی اصلی قدیمتر از این تاریخ دارد، و در هر حال مبتنی بر روایات کهن ایرانی است. این داستان یک تحریر عربی هم دارد که مفصلتر از اصل فارسی است و در چهار جلد به نام «قصة فیروز شاه» چاپ شده، و از آنجاکه برداشت مطالب و داستان کتاب دربارهٔ سرگذشت و شرح جنگها و کشورستانی‌های فیروزشاه پسر داراب‌شاه است همچنان که آقای دکتر صفا هم اظهارنظر کرده‌اند نامی که در تحریر عربی بدان خوانده شده شایسته‌تر از نام فارسی آن یعنی «داراب‌نامه» است، به هر حال در تحریر عربی آثار کهنگی قصه بیشتر از تحریر فارسی آن نمودار است، حتی سرآغاز قصه که از یکی از داستانهای خیلی کهن ایرانی مایه گرفته و در تحریر فارسی این کتاب موجود نیست در تحریر عربی آن همچنان وجود دارد.

در اینکه این قصه از زبان فارسی به زبان عربی درآمده هیچ شکی نیست، ولی در چه زمان و به چه صورت، احتیاج به تحقیق دارد. و در این هم که این تحریر عربی از نسخه‌ای قدیمتر از این نسخهٔ موجود فارسی گرفته شده شاید تردیدی نباشد. تحریر عربی این قصه هم مانند فارسی آن، ولی خیلی زودتر از آن

به چاپ رسیده و چندین مرتبه هم به چاپ رسیده است. هر چند در نسخه‌هایی که تاریخ چاپ دارند این تاریخ به کمتر از نیم قرن می‌رسد ولی بدون شک نخستین چاپ آن خیلی قدیم‌تر از این تاریخ است، زیرا قصهٔ فیروزشاه از قصه‌هایی است که در بین طبقهٔ عامه عرب بسیار شایع و مطلوب و مانند قصه‌های رستم‌نامه و حسین کرد و امیرارسلان در زبان فارسی است که پیوسته از طرف ناشران و کتابفروشان با چاپهای بازاری و ارزان و غالباً بدون ذکر تاریخ منتشر می‌شوند، و معمولاً اینگونه کتابها که طالبان زیادی در طبقهٔ عامه داشته‌اند از خیلی قدیم به زیور طبع آراسته می‌شده‌اند. من خود در بیروت از مردانی که عمر آنها نزدیک به هفتاد می‌رسد شنیدم که در دوران کودکی آنها کتاب قصهٔ فیروز شاه از کتابهای خیلی رایج و از قصه‌های معروف بوده است.

غرض از ذکر این مطالب دربارهٔ این قصه بیان این نکته است که همین کتاب عربی «قصهٔ فیروز شاه» در چند سال پیش به وسیلهٔ سه تن از نویسندگان مصری مورد تصرف قرار گرفته و با خلاصه کردن قصه و حذف بسیاری از مطالب آن با همین نام و به صورت یک داستان نوپرداخته‌ای عرضه شده و در دو جلد کوچک به چاپ رسیده، بی‌آن‌که کمترین اشاره‌ای به سابقهٔ وجودی این داستان شده باشد. از این جمله تصرفات ناپسندی که در آن شده حذف و تبدیل نام کشورهاست بدین صورت که مثلاً به جای ایران، شهرسفید و به جای مصر شهر سبز گذارده و آثار قدمت آن را کورکرده و رنگ ایرانی آن را زدوده‌اند. و در پشت جلد کتاب نیز فیروزشاه به صورت عربی باکلاه‌خود و عقال و جبه‌ای بر تن و خنجری به کمر در واحه‌ای از واحات عربستان تصویر شده و عنوان کتاب نیز چنین آمده است: «فیروز شاه نوشتهٔ حسن جوهر ـ محمد احمد براتق ـ امین احمد عطار. از انتشارات دارالمعارف مصر، سال ۱۹۵۸». که از آن جز این فهمیده نمی‌شود که این کتاب داستانی است نو که به وسیله این سه نفر نویسنده معاصر پرداخته شده و نخستین بار در سال ۱۹۵۸ به چاپ رسیده است.

این هم نمونه‌ای بود از طرز رفتار برخی از نویسندگان بی‌امانت و بی‌پروا با

آثار کهن در دورانی که هم چاپ وجود دارد و هم این‌که آن آثار کهن به چاپ رسیده و منتشر شده‌اند و از این‌جا می‌توان سنجید که در دورانی که صنعت چاپ ناشناخته بوده و نسخهٔ کتابها از معدودی تجاوز نمی‌کرده و شمارهٔ کسانی هم که از وجود آنها اطلاع داشته‌اند به واسطهٔ تغییر خط و زبان بسیار محدود بوده سرنوشت آن دسته از آثار علمی و ادبی دورهٔ ساسانی که به دست مؤلفانی از نوع مؤلفان قصهٔ فیروزشاه می‌افتاده چه بوده و به چه صورت در می‌آمده‌اند. و به این جهت است که در تاریخ علوم و فرهنگ عربی و اسلامی باید قدر آن عده از مؤلفان با دقت و با امانت و اهل علم و تقوی را که مراجع مطالبی را که نقل کرده‌اند با دقت ذکر نموده و آثار قدیم را به خود نسبت نداده‌اند بسیار دانست، زیرا امروز از برکت وجود همین علما است که ما نمونه‌هایی از آثار ادبی عصر ساسانی را می‌توانیم به دست آوریم و در پرتو آنها تحقیقات خود را در این زمینه توسعه دهیم.

از آنچه ذکر شد شاید این مطلب به خوبی روشن شده باشد که برای تحقیق دربارهٔ آثار ادبی دوره ساسانی و دست یافتن به بعضی از بقایای آن از خلال ادبیات عربی ما نباید حتماً به دنبال روایات نقلی برویم، و اگر در کتاب یا رساله یا فنی از فنون تصریحی بر اصل آن نیافتیم رشتهٔ تحقیق را از دست بنهیم. چه بسا با مطالعه دقیق در بعضی از مؤلفات و مآخذ قدیم عربی به دلایل و اماراتی دست یابیم که ما را در تحقیق به راه‌های روشن‌تری راهنمایی کنند. اگر محققانی همچون نلدکه و بارون روزن و دانشمندان دیگری که دربارهٔ کتاب خداینامه تحقیقات گرانبهائی کرده و این اثر ساسانی را شناسانده‌اند، مثلاً در تاریخ طبری به دنبال چنین نقل یا تصریحی می‌گشتند هرگز نمی‌توانستند روایات آن کتاب را در قسمت اول تاریخ طبری یعنی قسمت قبل از اسلام آن بازیابند و آن همه اطلاعات سودمند دربارهٔ آن کتاب گم شده به دست آورند. خوشبختانه در این راه که ما گام برمی‌داریم روشهای عالمانه‌ای به وسیله عده‌ای از این‌گونه محققان با بصیرت پی‌ریزی شده که از آنها می‌توان در رشته‌های ناشناختهٔ دیگری نیز به

خوبی بهره‌مند شد، و شکی نیست که آشنا شدن با سیر ادبیات ساسانی در ادبیات عربی که اجمالاً بدان اشاره رفت پرتوی بر راههای تحقیق در این زمینه خواهد افکند که با راهنمایی آن می‌توان به نتایج بسیار نیکی رسید.

تاکنون سخن ما به طور کلی دربارهٔ ادبیات عربی عصر عباسی و اهمیت آن از لحاظ تحقیق دربارهٔ آثار ادبی دوره ساسانی بود، اکنون برای توضیح بیشتر باید این مطلب را هم اضافه کنیم که در مجموعهٔ ادبیات و فرهنگ عصر عباسی همهٔ اقسام و همهٔ دوره‌های آن از این نظر یکسان نیستند، بلکه بعضی قسمتهای آن اهمیت بیشتر و بعضی اهمیت کمتری دارند و به این جهت ضرورت دارد که این مسأله نیز در نظر باشد تا بتوان موارد صحیح تحقیق و راههایی را که بهتر به مقصود می‌رسانند مشخص ساخت. مثلاً همان‌طور که در سیر ادبیات ساسانی در ادبیات عرب دیدیم که هر قدر زمان جلوتر آمده و از دوران ترجمه دورتر شده به تدریج آثار ایرانی آنها کمرنگ‌تر و شکل عربی در آنها نمایان‌تر شده، و به همین جهت هر قدر منابع ادبی قدیمتر و به دوران ترجمه نزدیکتر باشند برای کار ما مهمتر و با ارزش‌ترند، به همین گونه هم بعضی رشته‌های ادبی و بعضی از مظاهر فرهنگ و تمدن عصر عباسی نیز برای این کار ما اهمیت بیشتری دارند و شاید بهتر باشد که این موضوع را هم با ذکر چند مثال روشن‌تر سازیم.

در ادبیات عصر عباسی گاهی به رشته‌هایی برمی‌خوریم که در ادبیات قدیم عرب به هیچ‌وجه سابقه نداشته و برای نخستین بار در ادبیات این زبان جلوه می‌کند. تحقیق در این رشته‌ها و به خصوص اگر به نخستین اثری که در عربی بوجود آمده دست یابیم غالباً ما را به ادبیات پهلوی و دورهٔ ساسانی می‌کشاند. روشی که اینوسترانزف خاورشناس دانشمند روسی در کتاب خود «نفوذ ایران در ادبیات اسلامی» در تحقیق درباره کتاب «المحاسن» منسوب به عمر بن فرخان از منجمان و مترجمان قرن دوم هجری به کار برده و کوشیده است که رابطهٔ این کتاب را که به نظر وی سرآغاز یک سلسله کتب اخلاقی عربی به نامهای «المحاسن و الاضداد» یا «المحاسین و المساوی» و مانند اینها گردیده با کتابهایی

که در همین زمینه در ادبیات پهلوی وجود داشته و به نام «شایست نشایست» معروف شد روشن سازد ممکن است در رشته‌های نوظهور دیگری در ادبیات این عصر نیز بی‌آنکه جانب حزم و احتیاط رها شود آزمایش گردد.

از همین قبیل است تحقیق و پژوهش دربارهٔ شرح حال و آثار کسانی که در ادبیات عربی این دوره به عنوان پیشرو یک فن یا بوجودآورندهٔ مکتبی جدید شناخته شده‌اند. زیرا بسیار احتمال می‌رود که آن فن یا مکتبی که در زبان عربی تازه و نوظهور جلوه می‌کند در ادبیات دورهٔ ساسانی سابقه داشته و از آن دوره به زبان عربی راه یافته باشد، و در این صورت بعید نیست که از تحقیق در شرح حال و پژوهش آثار ایشان راههای تازه‌ای برای تحقیق در زمینه‌های جدیدی از ادبیات دوره ساسانی به روی پژوهنده گشوده شود. شاید بهترین مثالی که برای این مطلب بتوان ذکر کرد عبدالحمید بن یحیی دبیر و نویسندهٔ معروف اواخر عصر اموی است. عبدالحمید در تاریخ ادبیات عربی به عنوان مخترع فن نویسندگی و به وجود آورنده نثر فنی در زبان عربی شناخته شده. هنر نویسندگی بدانگونه که در دیوان رسائل معمول بود تا آن زمان در زبان عربی سابقه نداشت، و کار استادانهٔ عبدالحمید، هم در نظر معاصران و هم در نظر متأخران تازه و نوظهور می‌نمود، تا جایی که گفتند «بدأت الکتابة بعبد الحمید» یعنی نویسندگی با عبدالحمید آغاز شد، و این گفته در عربی حکم مثل سائر را پیدا کرد. ولی همین هنر که در زبان عربی تازه می‌نمود در زبان پهلوی و ادبیات دوره ساسانی نه تنها با سابقه بود بلکه شیوع و رواج کامل داشت. و هیچ شکی نیست که عبدالحمید همانطور که ابوهلال عسکری گفته است از رسائل فارسی (پهلوی) سرمشق گرفته و آنچه در زبان عربی بوجود آورده از لحاظ هنر و شیوهٔ نگارش نمودار آثاری است که از دوره ساسانی در دست داشته و شاید بسیاری از آنها را هم خود وی به عربی ترجمه کرده باشد. و با این ترتیب مسلم است که هر قدر تحقیقات ما درباره عبدالحمید و هنر وی پیشتر رود و مطالعات تطبیقی دربارهٔ آثار بازماندهٔ وی گسترش یابد و معلومات ما درباره نثر فنی عربی و تحولات آن بیشتر گردد از

خلال آن به معلومات گرانبهاتری دربارهٔ فن نویسندگی در دورهٔ ساسانی و آیین بلاغت و سخن‌پردازی آن عهد و به نمونه‌های ذی‌قیمتی از ترجمه‌های رسائل و نامه‌های ادبی آن عصر دست خواهیم یافت.

تحقیق در برخی مؤسسات یا سازمانهائی هم که برای نخستین بار در دورهٔ اول عصر عباسی بوجود آمده و قبل از آن در عالم عرب سابقه نداشته نیز ممکن است در این زمین، یعنی پی‌جویی آثار فرهنگی دورهٔ ساسانی نتایج ارزنده‌ای داشته باشد، مانند اهمیتی که مثلاً تحقیق دربارهٔ نخستین بیمارستانی که در زمان هارون‌الرشید در بغداد تأسیس گردید برای کسب اطلاعات دقیقتر و وسیعتری دربارهٔ مدرسه و بیمارستان جندی‌شاپور در دورهٔ ساسانیان دارد. البته این مثال زیاد با مسأله ادبیات که موضوع ما است ارتباط ندارد ولی با موضوع کلی علوم و فرهنگ دورهٔ ساسانی کمال ارتباط را دارد. چنانکه می‌دانیم نخستین بیمارستانی که در اسلام برای درمان بیماران تأسیس گردید همین بیمارستانی بود که در زمان هارون‌الرشید در بغداد تأسیس شد. این بیمارستان به وسیلهٔ یکی از پزشکان بیمارستان جندی‌شاپور و به تقلید از همان بیمارستان تأسیس یافت. روش کار هم در آنجا همان بود که در بیمارستان جندی‌شاپور بود. آموزشگاه و بیمارستان جندی‌شاپور که محققی همچون سارتن در کتاب نفیس خود به نام "مقدمهٔ تاریخ علم" آنرا به نام دانشگاه می‌خواند، هم در دورهٔ ساسانی و هم پس از آن دوران تا قرن سوم و چهارم هجری همچنان مرکز پزشکی و علوم وابسته به آن در ایران و اسلام بود و جندی‌شاپوریان تا چند قرن همچنان سیطرهٔ علمی خود را در عالم اسلام حفظ کردند. نخستین کتابهای طبی که به زبان عربی برگردانده شد به وسیلهٔ همین جندی‌شاپوریان بود و مهمترین کتابهائی که چه در طب و چه در داروسازی قرنها مرجع اطبای اسلام بود به وسیلهٔ همانها تألیف شده بود. بنابراین شکی نیست که تحقیق دربارهٔ نخستین مؤسسات پزشکی اسلامی و نخستین کتابهایی که در این رشته به زبان عربی ترجمه یا تألیف گردیده و همچنین شرح حال و آثار نخستین پزشکانی که در اسلام و دولت خلفا به این کار پرداختند

کمک بسیار گرانبهایی در روشن‌شدن تاریخ علمی آن مؤسسهٔ طبی ساسانی خواهد نمود. و از راه مطالعه در مؤسسات مشابه اسلامی می‌توان بسیاری از نقاطی راکه در تاریخ آن مدرسه و بیمارستان هنوز تاریک و مبهم است واضح و آشکار ساخت؛ چنانکه استاد کریستن‌سن در تحقیق سازمان اداری دولت ساسانی از اطلاعاتی که مورخان اسلامی دربارهٔ سازمان اداری و دیوانی دستگاه خلافت عباسی که اساس آن نمونه و تقلیدی از همان تشکیلات دولت ساسانی بوده ذکر کرده‌اند استفاده نموده و از این راه به نتایج بسیار ارزنده و عالمانه‌ای رسیده است.

اگر بیمارستان رشید با ادبیات رابطه مستقیم ندارد ولی مؤسسه‌ای که فرزند وی مأمون در همین بغداد به نام بیت‌الحکمة یا خزانة الحکمة تأسیس کرد و نخستین مؤسسه‌ای از این نوع در اسلام بود با موضوع ما یعنی ادبیات رابطهٔ بسیار نزدیک دارد. بیت‌الحکمة که کانون فعالیت نقل و ترجمهٔ آثار خارجی به زبان عربی بود یکی از مراکز تجمع علما و فضلای ایرانی به شمار می‌رفت. متصدیان امور آن غالباً از ایرانیان و چند نفر از آنها و از آن جمله سلم یا سالم رئیس این مؤسسه (الفهرست، ص ۱۲۰) از مترجمان به نام زبان پهلوی بودند. و قسمتی از آثار علمی و ادبی ایرانی در همین خزانةالحکمة نگاهداری می‌شده و در همانجا هم به وسیلهٔ فضلای ایرانی به عربی ترجمه شده است.

اینها نمونه‌هایی است از این قبیل مؤسسات نوظهور عصر عباسی که هر قدر دامنهٔ اطلاعات ما دربارهٔ آنها و متصدیان امور و نوع کارهایی که در آنجاها می‌شده است گسترش یابد نه تنها از تحقیقات خود دربارهٔ ادب و فرهنگ دورهٔ ساسانی به نتایج بهتری خواهیم رسید، بلکه از فعالیتهای فکری و علمی دانشمندان ایرانی در این دورهٔ تحول که خود موضوع جالب و شایستهٔ تحقیق است نیز اطلاعات گرانبهایی به دست خواهیم آورد.

پیش از ختم این مقال شاید مناسب باشد که به موضوع دیگری هم که توجه به آن از لحاظ تحقیق در ادبیات و به خصوص زبان دورهٔ ساسانی لازم به

نظر می‌رسد اشاره‌ای بشود، و آن موضوع کلمات فارسی است که از قدیم و به خصوص در دوره‌های نخستین اسلامی به زبان عربی راه یافته و به تدریج جزء آن زبان شده است. کلمات خارجی در زبان عربی که به عنوان معرّب خوانده می‌شوند پیوسته مورد توجه علمای متقدم و متأخر بوده و در این موضوع تألیفات سودمندی هم به وجود آمده، و دربارهٔ معرّبات از فارسی هم کم و بیش تحقیقات ارزنده‌ای به وسیلهٔ چند تن از محققان شده است. ولی در این زمینه هنوز کار ناکرده بسیار است، و باید گفت که هنوز این مسأله از نظر اهمیت و فایده‌ای که برای تحقیق در زبان دورهٔ ساسانی و تحولات لغوی آن دارد تاکنون چنانکه باید و شاید مورد توجه و استفاده قرار نگرفته، در صورتی که جست‌وجوی این‌گونه کلمات در زبان عربی و تحقیق لغوی و تاریخی دربارهٔ آنها برای علمای لغت که به تحقیق دربارهٔ زبان دوره ساسانی علاقه‌مندند کمال اهمیت را دارد و بدون شک به آنها در این راه کمکهای شایان خواهد نمود. زیرا از خلال همین پژوهش‌ها گذشته از اینکه می‌توان دربارهٔ تحول تاریخی بسیاری از کلمات فارسی و مفاهیم آنها معلومات ذی‌قیمتی به دست آورد می‌توان بر قسمتی از کلمات فارسی فراموش‌شده نیز دست یافت که خود برای زبان فارسی غنیمتی گرانبها است.

در اینجا لازم است به دو مطلب مهم که توجه به آنها در این زمینه ضرورت دارد توجه شود:

مطلب اول اینکه کلمات فارسی در زبان عربی خیلی بیش از آن است که معمولاً در کتابهائی که برای تعریف معرّبات تألیف شده ذکر گردیده و یا در لغت‌نامه‌ها به اصل فارسی آنها تصریح شده است، زیرا بسیاری از کلمات فارسی در اثر دگرگونیهای فراوانی که در زبان عربی در آنها راه یافته به اندازه‌ای از حیث لفظ و معنی از اصل فارسی خود دور افتاده و هیأت عربی به خود گرفته‌اند که اصل بعضی از آنها بر گردآورندگان لغات عربی هم مجهول مانده و غالباً آنها را از اصل عربی پنداشته‌اند و بدین جهت بسیارند کلمات فارسی که در زبان عربی به

کار رفته و نه در کتب معرّبات و نه در لغتنامه‌های عربی ذکری از آنها نیست.

از این یادآوری می‌خواهیم این نتیجه را بگیریم که جست‌وجوی کلمات فارسی در زبان عربی نباید تنها به کلماتی که در مآخذ عربی یا غیرعربی به اصل فارسی آنها تصریح شده منحصر گردد، بلکه باید دامنهٔ تحقیق در این زمینه خیلی وسیعتر از این باشد و باید این را در نظر داشت که معرّبات فارسی که از نظر ارباب لغت دورمانده یا برای آنها ناشناخته مانده‌اند فراوان است و در این مورد هم باب علم و تحقیق مسدود نیست.

مطلب دیگر اینکه کلمات فارسی در زبان عربی از لحاظ تاریخی و از نظر موضوع مورد بحث ما به چند دسته تقسیم می‌شوند؛ یک دسته کلماتی هستند که در دوره‌های قبل از اسلام در زبان عربی راه یافته‌اند که نمونهٔ آنها را در اشعار بعضی از شعرای عصر جاهلیت عربی و همچنین در قرآن مجید می‌یابیم، دسته دیگر کلماتی هستند که در قرنهای نخستین اسلامی از زبان فارسی گرفته شده‌اند که شمارهٔ آنها بسیار و غالب کلماتی که در مآخذ قدیم عربی به کار رفته از این دسته‌اند. دستهٔ دیگر کلماتی هستند که در قرنهای متأخر اسلامی یا در اثر مجاورت و یا رفت‌وآمد و یا به وسیلهٔ زبان ترکی در قلمرو عربی خلافت عثمانی وارد شده و بیشتر در زبانهای محلی این مناطق رواج یافته‌اند. البته جست‌وجو و تحقیق دربارهٔ همهٔ این کلمات که خود مستلزم کار و کوشش فراوان است برای زبان فارسی نتایج بسیار ارزنده‌ای خواهدداشت. ولی آنچه از نظر تحقیق در ادبیات دورهٔ ساسانی که مورد گفت‌وگوی ما در این مقال است اهمیت خاص دارد کلمات دستهٔ اول و دوم هستند، یعنی کلماتی که در دوره‌های قبل از اسلام و در قرنهای نخستین اسلامی وارد این زبان شده‌اند. چون این کلمات یا از زبان دورهٔ ساسانی است و یا از زبان نزدیک به همان عصر که فرق زیادی با زبان آن دوره نداشته و در هر حال نموداری از زبان همان دوره است.

اینها مطالبی بود که فهرست‌وار برای معرفی یکی از منابع تحقیق در ادبیات دورهٔ ساسانی ذکر شد و شاید احتیاج به یادآوری نباشد که برای تحقیق در

ادب و فرهنگ ایران در دوره‌های مختلف تاریخی منابع خارجی بسیاری باید مورد بحث و تحقیق قرار گیرد، زیرا فرهنگ ایران در هیچ‌یک از دوره‌های تاریخی خود در داخلهٔ مرزهای ایران محصور نمانده و همواره قلمرو تأثیر آن وسیعتر از مرزهای جغرافیایی و ملی آن بوده، و از این رو است که یکی از مطالب مهم در پژوهش تاریخی فرهنگ ایران تحقیق دربارهٔ آثار آن در زبانهایی غیر از زبان فارسی و در سرزمینهایی خارج از مرز و بوم ایران زمین است.

بیروت، دانشگاه لبنان

چند مورد که در زبان عربی کلمهٔ فارسی و در زبان فارسی کلمهٔ عربی به کار می‌رود

تأثیر زبانها در یکدیگر امری طبیعی و عادی است. هیچ زبانی نیست که از زبان دیگری کلمات یا تعابیری را به عاریت نگرفته باشد و به نوبهٔ خود کلمات یا تعابیری را به همان زبان یا به زبان دیگر نداده باشد. و چنان‌که برخی از صاحب‌نظران گفته‌اند زبان خالص نیز مانند نژاد خالص وهم و گمانی بیش نیست و وجود خارجی ندارد. بین دو زبان فارسی و عربی نیز از دیرباز چنین وضعی حکمفرما بوده است. این دو زبان از خیلی قدیم، چه پیش از اسلام و چه پس از آن با هم رابطهٔ نزدیک داشته‌اند و در طی این مدت دراز هریک از آنها آنچه را که برای پیشرفت و تکمیل خود شایسته یا لازم می‌دیده بی‌پروا از دیگری گرفته و از این راه نقص خود را جبران کرده است. کلمات عربی که هم اکنون در زبان فارسی به کار می‌رود بی‌شمار و کلمات فارسی هم که در زبان عربی راه یافته بسیار است. با این فرق که کلمات عربی در زبان فارسی به خوبی شناخته می‌شوند، چون در این زبان اصل آنها همچنان محفوظ مانده و تغییر زیادی در آنها حاصل نشده است، ولی همهٔ کلمات فارسی در زبان عربی شناخته نیستند. چون این زبان بیشتر آنها را به صورتی درآورده که تشخیص آنها دشوار است، و به همین جهت در لغتنامه‌های عربی و کتابهای دیگری که برای شرح کلمات بیگانه در زبان عربی تألیف شده به ریشهٔ فارسی بسیاری از این کلمات اشاره نشده و آنها را از اصل عربی دانسته‌اند. این امر را علتها است که شاید در فرصت دیگری در

همین مجله مورد گفت‌وگو قرار گیرد.

یکی از خصوصیاتی که در روابط بین فارسی و عربی دیده می‌شود و شاید در بین هیچ دو زبان دیگری نظیر نداشته باشد این است که گاهی برای بیان یک معنی در زبان عربی کلمهٔ فارسی و در زبان فارسی کلمهٔ عربی به‌کار می‌رود و این امری است شگفت و از نظر تحقیق دربارهٔ روابط تاریخی این دو زبان بسیار قابل توجه می‌باشد.

در این مقال از چند نمونه از اینگونه کلمات سخن رفته و تا آنجاکه وقت و فرصت اجازه می‌داده و دسترس به‌کتاب و مآخذ لغوی بوده دربارهٔ تحولات تاریخی هریک نیز شرح مختصری افزوده شده است، شاید برای کسانی که در پی معرفت این‌گونه مسایل هستند سودمند افتد.

بخشیش، بخشش = انعام

در زبان عربی پول اندکی راکه معمولاً به مزدوران کوچک علاوه بر مزد آنها، یا به مردم تهیدست و بی‌چیز یا به پیشخدمت کافه و رستوران و مهمانخانه می‌دهند، یعنی همان چیزی راکه در فارسی انعام می‌گویند بخشیش یا بخشش می‌خوانند. بخشش در فارسی اسم مصدر بخشیدن است که به معنی دادن چیزی است به‌کسی بلاعوض و بی‌آنکه در مقابل کاری باشد، اعم از این‌که آن چیز کم یا زیاد یا مقام شخص بخشنده بالاتر یا پایین‌تر از گیرنده باشد، ولی در معنی عربی آن چنانکه گفتیم فرق مختصری با این معنی فارسی پیدا شده است، زیرا این کلمه در این زبان در مطلق معنی بخشیدن به‌کار نمی‌رود و تنها استعمال آن در این معنی است که ذکر کردیم. بخشش در زبان عربی مانند همه یا بیشتر کلماتی که از زبانهای دیگر در آن وارد شده هیأت فارسی خود را از دست داده است. با آن مانند یک ماده عربی رفتار کرده‌اند. از آن فعل بَخْشَشَ بر وزن فَعْلَلَ به معنی انعام دادن ساخته و آنرا بر وزن فَعالیل (بخاشیش) جمع بسته‌اند.

ورود این کلمه به زبان عربی ظاهراً خیلی قدیم نیست و شاید در دورهٔ

ترکان عثمانی از راه زبان ترکی در عربی راه یافته باشد. این کلمه در لغتنامه‌های قدیم عربی دیده نمی‌شود. در «المنجد» که لغتنامه‌ای جدید است آمده که «بخشش، عربی آن راشِن و حلوان است». ولی این دو کلمهٔ عربی فعلاً در این معنی مستعمل نیستند. حلوان بیشتر در جائی به کار می‌رود که در فارسی «شیرینی» می‌گویند نه انعام. شاید هم بخشش از قدیم در عربی راه یافته باشد، ولی چون جزء کلمات فصیح و کتابی درنیامده بوده در لغت‌نامه‌ها ذکر نشده است.

در زبان فارسی، چنان که گفتیم برای این معنی کلمهٔ عربی انعام را به کار می‌برند. این کلمه که فارسی‌زبانان معمولاً آنرا اَنعام به فتح همزه می‌خوانند اصل آن در عربی اِنعام به کسر همزه و مصدر باب افعال است که در دو معنی به کار می‌رود، یکی به معنی بخشیدن و نعمت دادن، و دیگری به معنی آن چیزی که مورد بخشش قرار می‌گیرد، و در استعمال فارسی آن در این مورد این معنی دوم قصد شده است نه معنی مصدری آن.

خُرْضُوات، خُرْده = خَرّازی، خَرَزَة

به جای آنچه که در فارسی امروز اجناس *خَرّازی* گفته می‌شود، در زبان عربی کلمهٔ *خُرْضُوات* استعمال می‌شود. خُرْضُوات همان کلمهٔ خردهٔ فارسی است که دال آن به ضاد تبدیل شده و به صورت خُرضوات جمع بسته شده است. دال و ضاد چون در تلفظ عربی نزدیک به یکدیگرند از این جهت در کلماتی که از اصل عربی نیستند زیاد به یکدیگر تبدیل می‌شوند. کلمهٔ خُرده از دیرباز در زبان عربی داخل شده و به صورتهای گوناگون درآمده و در معانی مختلف بکار رفته است؛ یکی خُورده از فعل خوردن که در عربی به صورت خَرْدَق درآمده و به معنی نوعی شوربا، یا چنان‌که نوشته‌اند «اشکنه» است.[1] مؤلف شرح قاموس اصل این کلمه را خَردیق نوشته و از گفتهٔ ابن اثیر در نهایه آورده است که «این کلمه فارسی معرّب است و اصل آن خوردیگ است» بنابراین کلمهٔ خَردیق از دو جزء

۱ . «الخَردق : المرقة، معرب» ـ قاموس؛ «خَرْدَق : شوربا معرب از خوردیگ»، ـ منتهی‌الارب.

مرکب است، یکی «خور» از فعل خوردن و دیگری «دیگ» که معروف و عربی آن «قِدر» است، یعنی خوراک دیگی، که ظاهراً اشکنه به این نام خوانده می‌شده، و باز در شرح قاموس از گفتهٔ فرّاء این شعر در همین معنی نقل شده است:

قالت سُلیمی اشتر لنا دقیقا و اشتر شحیماً نتخذ خَردیقا[1]

و باز در همین کتاب از گفتهٔ صاحب مهذّب این‌طور نقل شده:

«خردیق و خوردیگ پیه گرم معرب آن، و مراد اشکنه است، و معنی آن خوراک از دیگست، یعنی آنچه خورده می‌شود از دیگ؛ معربست»[2].

دیگر از موارد استعمال آن در عربی در همان معنی خُرْدَه است که پاره‌های کوچک و ریز از هر چیز باشد. در این معنی هم خُرْدَه به دو صورت آمده، یکی به صورت «خُردُق» که هاء آخر آن به قاف تبدیل شده و به معنی گلوله‌های کوچک سربی و ساچمه‌های شکاری است.[3] در لغت‌نامه‌های عربی که متعرض آن شده‌اند به عربی نبودن این کلمه تصریح شده، ولی به اصل آن که همان کلمهٔ خُردهٔ فارسی است توجه نداشته‌اند[4]؛ و دیگر به صورت «خُرْدَه» است که همان صورت فارسی آن می‌باشد. در این شکل کلمهٔ خُرده در عربی به چند معنی استعمال شده، یکی در معنایی که معمولاً در فارسی برای بیان آن «قراضه» و «مستعمل» به کار می‌برند. برای تجدید مورد استعمال آن در این معنی این عبارت از یک مأخذ عربی نقل می‌شود: «وصلت الباخرة و علیها ۵۵۲۷ طناً من البضائع من اسمنت و جلود تنجید و کیماویات و حدید خُرده و حلقات من النحاس الخُرده»[5]؛ دیگر معنایی است که در آغاز بدان اشاره کردیم، یعنی همان معنایی که در فارسی برای آن کلمهٔ خرّازی را به کار می‌برند. در این معنی به چندین صورت استعمال شده، مثل خُرضُوات و خُرده و خُرْدجی که مرکب از

۱. یعنی سلیمی گفت که برای ما آرد و دنبه بخر تا از آن اشکنه درست کنیم.

۲. نگاه کنید به کتاب ترجمة اللغة مسمی به شرح قاموس، ذیل کلمهٔ خردق.

۳. «خُردُق: Menu plomb, chevrotine»، الفرائد الدریة.

۴. «الخُردُق: قطع کرویة صغیرة من الرصاص، و الکلمة من الدخیل» ـ المنجد.

۵. روزنامهٔ «الحیاة»، چاپ بیروت، تاریخ ۶ ژوئن ۱۹۵۹.

«خُرْده» و «چی» به معنی خرده‌فروش و خرّازی فروش است و جمع آنرا به صورة خُردَجیة استعمال کرده‌اند.

اما کلمهٔ خرازی که در فارسی برای بیان همین معنی بکار می‌رود از کلمهٔ خَرَزه عربی گرفته شده. خَرَزه چنانکه گفته‌اند گوهر یا مهره‌ای است که پکانده می‌شود و به ریسمان می‌کشند.[1] در همین معنی در عربی «خرزات الملک» استعمال کرده‌اند، و آن بدانگونه که در لغتنامه‌ها نوشته‌اند عبارت از گوهرها یا مهره‌هائی بوده است که پادشاهان به عدّه سالهای پادشاهی خود بر تاج خویش می‌نشانده‌اند، و هر گوهر نشانهٔ یک سال بوده. و در همین معنی بیتی هم از لبید شاعر معروف عرب در وصف یکی از امیران عرب (الحرث بن ابی شمر) بدین مضمون نقل شده است:

رَعَی خَرَزاتِ المُلکِ عشرین حجّةً و عشرین حتی فاد و الشیب شامل

و باز به همین معنی خرز الظهر استعمال کرده‌اند که به معنی مهرهٔ پشت است.

از این ماده «خُرَزْ» بضم خاء هم استعمال شده ولی به معنی دیگر و آن جمع خُرْزه است که در عربی به معنی درز موزه و مَشک آمده، و خرّاز هم در عربی در همین معنی استعمال شده و به معنی کسی است که موزه و کفش و مشک و چیزهای چرمی می‌دوزد؛ و «مِخْرَز» هم که به معنی سوزن درفش است از همین مادهٔ خُرز است.[2]

در لغتنامه‌های فارسی خَرَز را به معنی اسباب خرده‌فروشی از مهره و آیینه و شانه، و فروشندهٔ آنرا خَرَزی یعنی خرده‌فروش نوشته‌اند[3]، و ظاهراً همین کلمهٔ خرزی است که کم‌کم تغییر شکل داده و به فارسی به صورت خَرّازی درآمده است. لغت فارسی خَرَز «مُورِش» است که آن را چنین تعریف کرده‌انه: «مورِش

---

۱. نگاه کنید به قاموس: «الخَرَزَةُ: محرکة، الجوهر و ما یُنظَم، و نبات من النخیل منظوم من اعلاه الی اسفله حباً مدوّراً ... و خرزات الملک جواهر تاجه؛ کان الملک اذا ملک عاماً زیدت فی تاجه خَرَزة لِتُعلم سنو ملکه».

۲. نگاه کنید به منتهی‌الارب.

۳. نگاه کنید به برهان قاطع، برهان جامع، آنندراج و همچنین VULLERS.

چو شورِش مهره‌های کوچک که زنان به رشته کشیده به پا و دست و گردن بندند و عرب خَرَز گوید»[1]، ولی این کلمه در فارسی امروز مستعمل نیست.

دستور = قانون اساسی

دستوری، دستوریّة = مشروطه

از اوایل قرن حاضر نام نوعی حکومت از غرب به شرق راه یافت که سابقاً در این منطقه شناخته نبود، و آن حکومتی است که در آن قدرت نامحدود فرمانروایان باید در چهارچوب قوانینی که از طرف نمایندگان مردم وضع می‌شود محدود گردد و دولت زاییدهٔ ارادهٔ مردم و رأی مجلس نمایندگان باشد. مجموعهٔ قوانینی راکه اساس و پایهٔ چنین حکومتی است در غرب Constitution، و حکومتی راکه براساس و به موجب چنین قوانینی بوجود آمده باشد Gouv. constitutionnel خوانده‌اند. در زبانهای فارسی و عربی هم برای بیان این مفهوم تازه ناچار تعابیر تازه‌ای استعمال کردند. در زبان عربی برای بیان آن یک کلمهٔ فارسی که از قدیم در این زبان راه یافته و مأنوس شده بود بکار بردند و آن کلمهٔ «دستور» است. دستور در این زبان هم برای مجموع قوانینی که پایه و اساس چنین حکومتی است استعمال می‌شود مثل «الدستور اللبنانی» یا «الدستور الایرانی» و هم برای حکومتی که از آن ناشی می‌شود مانند «الحکومة الدستوریة».

این کلمه که در زبان عربی به ضم دال (دُستور) هم می‌خوانند در زبان فارسی در معانی مختلف بکار رفته، و از آن جمله است «وزیر و منشی، رخصت و اجازت، صاحب دست و مسند، و آنکه در تمشیت مهمات به او اعتماد کنند، وفا به عهد و وعده، چوب گنده و درازی که به عرض بر بالای کشتی اندازند و میزان کشتی را بدان نگاه دارند، چوبی که در پس دراندازند تا درگشوده نگردد،

---

۱. برهان جامع، فرهنگ تازی به پارسی، فروزانفر.

طرز و روش و قاعده و قانون، پیشوای امّتان زردشت همچو هیربد و مؤبد که دانشمند و خادم بزرگ آتشکده است»[۱].

دستور در پهلوی (فارسی میانه) به صورت dastwar و dastvar و dastevar و به معنی قاضی و حکم به‌کار رفته، و چنانکه کریستن‌سن نوشته دَسْتْوَر یا دَسْتُور ظاهراً در دورهٔ ساسانیان بر موبدی اطلاق می‌شده است که بیشتر در امور دینی و قضایی مطالعه می‌کرده و هرگاه در این گونه امور اشکالی روی می‌داده است به او مراجعه می‌کرده‌اند.[۲]

این کلمه چنانکه گفتیم از خیلی پیش از فارسی به زبان عربی راه یافته و در این زبان شناخته شده، و نه تنها خود این کلمه بلکه جزء اول آن نیز که «دست» باشد از قدیم در زبان عربی وارد شده و به معانی مختلف بکار رفته است. دست در عربی معرّب از دو کلمهٔ مختلف فارسی است که در عربی در اثر تغییر هر دو به یک صورت درآمده، یکی کلمهٔ «دَشْت» فارسی است (با شین) که به معنی صحرا است و در عربی شین آن به سین بی‌نقطه تبدیل شده و دست گردیده، و دیگر کلمهٔ «دست» فارسی است که معانی مختلف دارد و معنی مشهور آن همین اندام معروف است که در عربی آنرا «ید» خوانند. دست فارسی غیر از همین معنی مشهور آن معانی دیگری هم دارد که آنها هم کم و بیش معروفند؛ از آنجمله: «فتح و فیروزی، صدر و مسند ملوک و سلاطین و اکابر، قدرت و توانائی، یک چیز تمام مانند یک دست رخت و یک دست سلاح و یک دست خانه، قاعده و قانون و طرز و روش، نوبت و مرتبه مانند (یک‌دست شطرنج بازی کرد) یا (یک‌دست نرد باخت)، و همچنین به معنی دستور یعنی وزیر هم آمده است»[۳]. و اما در عربی غیر از آنچه تعریب شدهٔ دشت و به معنی صحرا است، دَسْت ـ یعنی همین که از دَشْت فارسی گرفته شده ـ در چندین معنی از همانها که در فارسی

---

۱. از برهان قاطع.

۲. نقل از حاشیهٔ برهان قاطع، تحقیق م. معین، ذیل کلمهٔ دستور.

۳. از برهان قاطع.

برشمردیم بکار رفته، یکی به معنی مسند ملوک و اکابر است که به همین معنی در فارسی کلمهٔ دستگاه از آن گرفته شده و از خیلی قدیم در عربی استعمال شده است. در اشعار مهیار دیلمی می‌خوانیم:

و لا خلا دَسْتُکَ من مرکبٍ غاشٍ و من راجٍ و من هائب[1]

و همچنین:

و هالةُ البدر دَسْتُ انت راکبه و تارة هو غاب الضیغم الاشب[2]

در این دو بیت کلمهٔ دست به معنی دستگاه و مسند فرمانروائی استعمال شده است.

در صبح‌الاعشی آمده که در دولت فاطمی در سرزمین مصر دبیر دیوان رسائل را «کاتب الدست» می‌نامیدند.[3] از معانی دیگری که در عربی دست در آن استعمال شده همان معنی کرّت و نوبت و مرتبه است که در لغتنامه‌های فارسی برای آن نوشته‌اند و استعمال آن در زبان فارسی شایع است. در عربی در هنگام بازی گویند: «الدَّسْتُ لی» یعنی این دست را من برده‌ام، یا «الدست عَلیّ» یعنی این دست را من باخته‌ام. و همچنین دست از اصطلاحات بازی مخصوصی است که در عربی آنرا «بَرْجیس» می‌خوانند و از اصطلاحات دیگر این بازی «بنج» ـ معرّب پنج ـ و «شَکّه» و «بارَه» است. دیگر از معانی که در عربی در آن بکار رفته همان معنائی است که در فارسی از معنای دسته در عباراتی مانند دستهٔ گل، دستهٔ کاغذ و امثال آن فهمیده می‌شود یا به معنی مجموعهٔ کامل که معادل کلمهٔ Set در انگلیسی است، مثل یک دست لباس و مانند آن، به این معنی در عربی در عباراتی مانند «دستة کتب، دستة دفاتر»[4] بکار می‌رود، و همچنین در اصطلاح بازرگانی به

---

۱. دیوان مهیار، ج ۱، ص ۱۲۷، چاپ دارالکتب.

۲. دیوان مهیار، ج ۱، ص ۱۳۱، چاپ دارالکتب.

۳. صبح‌الاعشی، ج ۱، ص ۱۰۳.

۴. در نقل این معنی در المنجد مسامحه‌ای رویداده : عبارت المنجد چنین است: «الدست: الحیلة و الخدیعة، صدر البیت، المجلس، الوسادة، الورق، اللباس»، و از آن چنین فهمیده ←

معنی grosse که در ایران قُراسه می‌خوانند، و در مصر به جای کلمهٔ Douzaine که در فارسی دوجین می‌گویند دسته استعمال می‌کنند. در المنجد در ضمن معانی دست، نیرنگ و فریب هم شمرده شده است. شاید اینهم یکی از معانی مجازی این کلمه باشد، مانند آنچه که در فارسی از کلمهٔ «تَرْدستی» فهمیده می‌شود. دیگهای بزرگ دسته‌دار را هم در عربی «دست» می‌گویند، و گمان می‌رود که این کلمه از همان «دسته‌دار» فارسی گرفته شده است.

و اما دستور، این کلمه هم از دیرباز در زبان عربی وارد شده، و چون جزء اصطلاحات دیوانی هم بوده از این جهت می‌توان گفت که حداقل در همان قرن اول اسلامی در عربی راه یافته است. خوارزمی آنرا یکی از دفاتر دیوان نوشته و گوید: «الدستور نسخة الجماعة المنقولة من السواد»[1] ولی دستور در عربی در این معنی محصور نمانده و در معنیهای دیگر هم بکار رفته است. در قاموس دربارهٔ معانی آن گوید: «دُستور کتابی است که در آن مایحتاج چیزها نوشته شده باشد، و نسخهٔ جامع کل حساب که نسخه‌های دیگر از آن بردارند، و آنکه در تمشیت امور بر او اعتماد کنند، معرّب دستور بفتح است و جمع آن دساتیر بر وزن مصابیح است»[2]. در معانی این کلمه به تدریج با پیشرفت زمان تغییراتی روی داده است. در لغتنامهٔ المنجد معانی کنونی آن چنین آمده است: «دستور قاعده‌ایست که به مقتضای آن رفتار شود، اجازه، وزیر بنا بر تشبیه آن به قاعده، دفتری که در آن قوانین و نظامنامه‌های کشور جمع می‌شود، یا نام سپاهیان و ماهیانهٔ آنان در آن درج می‌گردد»[3] و از همین جا است که این کلمه در عربی برای بیان مفهوم

← می‌شود که دست به معنی کاغذ و لباس است، در صورتیکه دست به معنی مجموعه است و ذکر ورق یا لباس برای مثال است. ظاهراً این مسامحه در نقل این معنی از لغتنامه‌های دیگر در المنجد روی داده. در قاموس چنین است: «الدست: الدشت، و من الثیاب و الورق» و این صحیح است، یعنی دست من الثیاب و دست من الورق.

۱. مفاتیح العلوم، ص ۵۸.

۲. این ترجمه از شرح قاموس فارسی معروف به «ترجمة اللغة» نقل گردید.

۳. نگاه کنید به «المنجد»، ذیل کلمهٔ دستور.

Constitution و Code انتخاب شده است.[۱]

و اما در فارسی برای بیان این مفهوم از کلمات عربی استفاده شده. برای قانونی که پایه و اساس چنین حکومتی است اسم *قانون اساسی*، و برای خود حکومت اسم مشروطه را انتخاب کرده‌اند. هر چند قانون از ریشهٔ عربی نیست ولی مانند بسیاری از اینگونه کلمات در این زبان اصل خود را از دست داده و به صورت عربی درآمده است، زبان فارسی هم آنرا از این زبان و به هیأت و صورت عربی گرفته است. اساس هم که از ریشه و هیأت عربی و به معنی پایه و بُنیان است. کلمهٔ مشروطه چنانکه از ظاهر آن پیدا است اسم مفعول از شرط عربی است. در همان هنگامی هم که برای نخستین بار این کلمه در اوائل همین قرن در جنبش مشروطه‌خواهی ایران در این معنی بکار رفت از آن جز همین اشتقاق فهمیده نمی‌شد، یعنی آنرا مشتق از شرط عربی می‌دانستند که در اصطلاحات فقهی و حقوقی معروفست و معنی لغوی آن عبارت است از لازم کردن چیزی بر خود یا دیگران، و ملتزم شدن آن در ضمن عقد و پیمانی، یا تعلیق کردن چیزی به چیز دیگر، یا مطلق عهد و پیمان؛ و بر طبق این معنی حکومت مشروطه را آنچنان حکومتی می‌دانستند که در آن ادارهٔ امور بر طبق شرط و پیمان یعنی قوانینی که قدرت فرمانروایان را مشروط می‌سازد جریان یابد، ولی بعضی را عقیده بر این است که کلمهٔ مشروطه هر چند اسم مفعول عربی از شرط است ولی این شرط آن کلمهٔ عربی‌الاصل که قبلاً ذکر کردیم نیست، بلکه معرّب کلمهٔ اروپائی Chart یا Charter است که به معنی عهد و میثاق است، و چون نخستین سندی که برای محدودساختن قدرت پادشاهی از طرف نمایندگان مردم نوشته شد در غرب به این نام معروف و مشهور شده، از این جهت این کلمه که در تلفظ و املا نزدیک به کلمهٔ شرط عربی بوده به این صورت درآمده و در ایران هم در مورد مشابه بکار رفته و معروف گردیده است. در هر حال اصل کلمه شرط هر چه بوده زبان فارسی آن را از عربی و با هیأت عربی آن گرفته است. این نکته را

---

۱. نگاه کنید به لغتنامه عربی ـ فرانسه «الفرائد الدریة».

هم باید در پایان افزود که کلمهٔ مشروطه به این معنی که در فارسی معروف است در زبان عربی مستعمل نیست.

روزنامه = تقویم

دفتر یاکتابی که برای شناختن تاریخ و تعیین ساعات روز و شب و ماه و سال و اوقات طلوع و غروب خورشید و گردش ماه و سال و احکام مربوط به این امور تدوین می‌شود در عربی به نام فارسی «روزنامه» می‌خوانند. این کلمه هم که از دو جزء، یکی «روز» در مقابل شب، و دیگر «نامه» به معنی کتاب ترکیب شده است، از زمان بسیار قدیم در عربی راه یافته لیکن در معنی دیگری غیر از آنچه امروز دارد بکار می‌رفته است.

روزنامه از اصطلاحات دیوانی فارسی بوده که مانند بسیاری از اصطلاحات فارسی در قرنهای اول اسلامی از راه دیوانهای دولت ساسانی که پس از آن دولت هم همچنان ادامه یافت در زبان عربی وارد گردیده است. خوارزمی در کتاب مفاتیح‌العلوم در جایی که نام و نوع دفترها راکه در دیوان مورد عمل بوده ذکر کرده است[1] این کلمهٔ را هم که به نام الروزنامج نوشته آورده و گوید که آن دفتری است که در آن تمام کارهای روزانه را اعم از استخراج و نفقه و جز اینها ثبت می‌کرده‌اند[2] و ظاهراً این کلمه در همین معنی یا معنی نزدیک به آن در همهٔ دوره‌های اسلامی در دیوانها بکار می‌رفته. در تاریخ قم به صورت «روزنامجه» درآمده، ولی در معنی آن تغییری روی نداده، یعنی دفتری است از دفترهای دیوان خراج.[3] روزنامجه غیر از دیوان خراج در دیوانهای دیگر و همچنین در غیر دیوان هم برای دفتر یادداشت و ثبت وقایع بکار می‌رفته. در الجماهر از قول

---

۱. «فی اسماء الذکور و الدفاتر و الاعمال».

۲. «الروزنامج تفسیره کتاب الیوم، لانه یکتب فیه ما یجری کل یوم من استخراج او نفقة او غیر ذلک» ـ مفاتیح العلوم، ص ۵۴.

۳. «و یجب فیه من الکسور الی ما یرفع به کاتب الروزنامجات الی الدیوان من مال الاستخراج و یدفع به البراءة الی المؤدّین له» ـ تاریخ قم، ص ۱۵.

ناخدای کشتی از روزنامچ سخن رفته و در یتیمة الدهر ثعالبی از روزنامچهٔ صاحب بن عباد که معلوم می‌شود دفتر یادداشت روزانهٔ او وکتابی برگ و شامل مطالب مختلف ادبی و علمی هم بوده سخن به میان آمده، و همچنین یاقوت حموی هم در معجم‌الادباء شرحی از کتاب «الروزنامجه» اسماعیل بن عباد آورده است[۱]؛ و از همین جا است که کم‌کم این کلمه در عربی به جای Calendrier که شامل تاریخ و یادداشت روزانه است بکار رفته، و امروز در این زبان از این کلمه جز این معنی فهمیده نمی‌شود.

و اما در فارسی برای چنین کتاب و دفتری کلمهٔ عربی تقویم بکار می‌رود، وگویا در هیچ زمانی هم روزنامه در فارسی برای این معنی بکار نرفته است. تقویم را چنان‌که در لغت‌نامه‌های فارسی معنی کرده‌اند، «به اصطلاح اهل تنجیم راست کردن احوال سال از روی زیج است و آن شمسی بود و قمری».[۲] ولی باید دانست که تقویم اصطلاح نجومی عربی است و در کتب متقدمین عرب بسیار به کار رفته است، ولی در حال حاضر مستعمل نیست و چنانکه گفتیم برای آن کلمهٔ «روزنامه» استعمال می‌شود، یعنی همان کلمه‌ای که در زبان فارسی کنونی به جای Journal در زبان فرانسه و «جریده» در زبان عربی انتخاب شده است.

شرشف، چادر شب = ملافه، ملحفه

پوششی راکه برای جلوگیری از چرکین‌شدن رخت‌خواب بر روی دوشک و لحاف کشند در عربی در زبان گفت‌وگو شرشف خوانند. این کلمه اصلاً فارسی و تحریف‌شدهٔ «چادرشب» است که در طی مسافرتی که از ایران از راه ترکیه به کشورهای عربی کرده است نخست در زبان ترکی به صورت چارشف و سپس در عربی به شکل شرشف درآمده است.[۳]

---

۱. «الجماهر: ص ۲۶۰؛ یتیمة الدهر، چاپ دمشق: ج ۲، ص ۱۰ ـ ۱۱؛ معجم‌الادباء، چاپ مارگولیوث: ج ۵، ص ۴۲۰» ـ نقل از حاشیهٔ برهان قاطع.

۲. لغت‌نامهٔ آنندراج.

۳. برای معانی مختلف آن نگاه کنید به لغت‌نامهٔ :

چادرشب از دو جزء مرکب است، یکی «چادر» که به معنی پوشش است، و دیگری «شب» که معروف است در مقابل روز که به عربی «لیل» گویند. گذشته از کلمهٔ مرکب چادرشب جزء اول آن یعنی «چادر» نیز به تنهائی از قدیم در عربی راه یافته و در بعضی از معانی فارسی آن استعمال شده است.

چادر که در لهجه‌های مختلف فارسی به صورتهای گوناگون درآمده و در بعضی لهجه‌ها با تبدیل «چ» به «ش» گفته می‌شود در اصل به فتح دال (چادَر) یا کسر آن (چادِر) بوده ولی در لهجهٔ تهران و بعضی از شهرستانها آن را به ضم دال چادُر می‌خوانند. این کلمه در فارسی در چندین معنی استعمال شده، از آن جمله خیمه، سایبان، ـ بالاپوش زنان، ردا و مانند اینها است و ظاهراً با کلمهٔ چَتْر که آنهم نوعی سایبان است بستگی دارد.

این کلمهٔ فارسی به دو گونه در زبان عربی دیده می‌شود که هریک برای یک معنی به‌کار رفته است، یکی به گونهٔ شَوْذَر بر وزن جَعْفَر و دیگری بر وزن شادِر که جمع آن شوادر است، ظاهراً کلمهٔ نخستین یعنی شوذر از دیرباز و شاید از همان قرنهای اول اسلام یا پیش از آن مستقیماً از زبان فارسی به زبان عربی راه یافته، ولی کلمهٔ دوم ـ شادِر ـ گویا از راه زبان ترکی در دورهٔ عثمانی وارد زبان عربی شده است. شَوْذَر در زبان عربی دو معنی دارد، یکی همین چادرشب و دیگری پیراهن آستین کوتاه. در قاموس در تعریف آن چنین آمده: «شَوْذَر بر وزن جوهر به معنی ملحفه است که چادرشب باشد و معرّبست و به معنی پیراهن به غیر آستین است که زنها می‌پوشند».[1]

و اما شادِر که ظاهراً از راه زبان ترکی در زبان محاورهٔ عربی راه یافته و هنوز در عداد الفاظ فصیح و قاموسی درنیامده، ولی در زبان عادی بسیار مستعمل و رایج است به معنی خیمه و سایبان استعمال می‌شود که در زبان فارسی

←

I. A. VULIERS, Lexicon persicolatinum etymologecum, Bonnae ad. Rhenum, 1855- 1860.

۱ . این ترجمه از شرح فارسی قاموس نقل شده.

هم در این معنی زیاد بکار می‌رود. کلمهٔ مرکب شرشف هم چنانکه گفتیم از راه زبان ترکی در عربی راه یافته[۱] و از این جهت در زبان عامیانهٔ عربی بسیار رایج است، ولی در آن دسته از لغت‌نامه‌های عربی که معمولاً فقط کلماتی را که در زبان فصیح از قدیم پذیرفته شده است می‌نویسند دیده نمی‌شود. چادرشب در فارسی در معانی مختلف که همهٔ آنها نوعی از پوششند استعمال شده، و از جملهٔ معنی‌هایی که برای آن در لغت‌نامه‌ها نوشته‌اند همان چیزی است که امروز در فارسی ملافه خوانده می‌شود، و ظاهراً به همین معنی هم به صورت چارشف به زبان ترکی رفته[۲] و از آن زبان به صورت شرشف به عربی درآمده و در زبان محاورهٔ عربی فقط در همین معنی استعمال گردیده است.[۳]

گفتیم که در زبان فارسی آنچه را که در عربی شرشف می‌خوانند «ملافه» می‌گویند. ملافه شکل فارسی شدهٔ کلمهٔ «مِلْحَفه» عربی است، و مِلحفه و مِلْحَف در عربی به معنی مطلق چادر و روپوش است که بر بالای پوششهای دیگر بر سر کشند و جمع آن مَلاحِف بر وزن مَفاعل استعمال شده و در عربی فصیح نیز گاهی در همین معنی استعمال می‌شود که از کلمهٔ «ملافه» فهمیده می‌شود. ولی ظاهراً کلمه ملافه را در فارسی از مَلحفه به فتح میم گرفته‌اند که اسم مکان و به معنی جای لحاف باشد، هر چند ملحفه به فتح میم در عربی نیامده است.

کنار = حاشیه

به جای آنچه که در فارسی حاشیه می‌خوانند ـ مانند حاشیهٔ پارچه و مانند آن ـ در زبان محاورهٔ عربی غالباً لفظ کنار را (به فتح کاف) به کار می‌برند. این کلمه همان «کنار» فارسی است که امروز معمولاً به کسر کاف می‌خوانند، ولی ظاهراً در اصل فارسی هم به فتح کاف و به معنی طرف و کنارهٔ هر چیز است. این

---

۱ . کتاب تفسیرالالفاظ الدخیلة فی اللغة العربیة، للقس طوبیا العنیسی ط ۲، مصر ۱۹۳۲، ص ۴۰.
۲ . VULLERS ذیل کلمهٔ چادر.
۳ . به لغتنامهٔ عربی ـ فرانسه (الفرائد الدریة) ذیل کلمهٔ شرشف نگاه کنید.

کلمه به دو صورت و در دو معنی مختلف در فارسی استعمال شده: یکی کُنار به ضم کاف که چنانکه نوشته‌اند، «میوه‌ای باشد سرخ رنگ شبیه به عناب، لیکن از عناب بزرگتر است، و در هندوستان بسیار می‌باشد و شیرین و نازک می‌شود، و به عربی آن را سِدْر می‌گویند و به هندی ببر می‌خوانند»[۱]، و در گیاه‌شناسی درخت آن به نام Ziziphus Spina Christi معروف است؛ و آن «درختی است از تیرهٔ عنابها که برگهای آن را به نام سِدر به جای صابون بکار می‌برند»[۲]؛ و دیگر کَنار به فتح کاف که معنی آن گذشت، و معروف است. این کلمه به هر دو صورت از زبان فارسی در عربی راه یافته: کُنار (به ضم کاف) در عربی در همان معنی فارسی آن یعنی درخت سِدْر یا میوهٔ درخت سدر به کار رفته[۳]، و در فارسی کنونی به جای آن کلمهٔ عربی سِدْر معروفتر است.

و اما کَنار (به فتح کاف) که از ریشهٔ اوستایی Karana و پهلوی Kanár می‌باشد ظاهراً از خیلی قدیم در قرنهای اول اسلام که کتب پهلوی به زبان عربی ترجمه شده، شاید نخست ضمن اصطلاحات نجومی ایرانی در زبان عربی وارد شده است. خوارزمی در کتاب مفاتیح‌العلوم دو ستاره را به نامهای «الکَنار روزی» و «الکَنار شبی» یاد کرده، و گوید هر دو فارسی هستند. بنا به تعریف او کنار روزی نام ستاره‌ای است که در سرشب، و کنار شبی نام ستاره‌ای است که در بامداد دیده می‌شود.[۴] در این دو عبارت لفظ کنار درست به معنی کرانه استعمال شده؛ یعنی ستاره‌ای که در کرانهٔ روز (سرشب) یا آنکه در کرانهٔ شب (دم صبح) ظاهر گردد. ولی در عصر حاضر این کلمه در زبان محاورهٔ عربی به معنی حدّ و

---

۱. برهان قاطع.

۲. ذیل همین کلمه در حاشیهٔ برهان قاطع، به نقل از گل گلاب، ص ۲۳۰.

۳. «الکُنار: النبق، و الکلمة من الدخیل» ـ المنجد؛ «کُنار کغراب به ضم اول بار درخت سدره، فارسی است» ـ منتهی‌الارب؛ «کُنار: فارسی ... و هو النبق ای حمل شجر السدر» ـ طوبیا العنیسی؛ «کنار: Fruit de lotus» ـ الفرائد الدریة.

۴. «الکَنار روزی الذی یری بالعشاء، و الکنار شبی الذی یری صباحاً، و الکلمتان فارسیتان» ـ مفاتیح‌العلوم: ص ۱۳۳.

منتهاالیه هر چیز، و به معنی قاب عکس،[1] و همچنین در معنائی بکار می‌رود که در زبان فارسی برای آن کلمهٔ حاشیه[2] را استعمال می‌کنند.

اما «حاشیه» که در زبان فارسی برای بیان این معنی بکار می‌رود کلمه‌ای است عربی. این کلمه در عربی از دو ماده آمده، یکی از مادهٔ «حشو» (ناقص واوی) که آنرا در این ماده دسته‌ای از کودکان یا گله‌ای از بچه‌شتران معنی کرده‌اند، و دیگری از ماده «حشي» (ناقص یائی) که از این ماده معنی آن در عربی فصیح همان است که در فارسی استعمال می‌شود، یعنی کنارهٔ پارچه یا کتاب و مانند آن؛ ولی چنانکه گفتیم این کلمه در زبان محاوره مستعمل نیست، و به جای آن *کنار* می‌گویند.

کهربا = برق

برای نیروی الکتریسیته در زبان عربی کلمهٔ *کهربا* را برگزیده‌اند. کهربا نیز کلمه‌ای است فارسی مرکب از دو جزء: «کاه» که معروف است و در عربی آنرا «تِبْن» خوانند و «رُبا» اسم فاعل از فعل ربودن. بنابراین معنی لغوی آن رُبایندهٔ کاه است. این کلمه که در پهلوی به صورت Kahrupât یا Kahrupat آمده نام جسمی است زرد رنگ که بیشتر از آن تسبیح یا گردن‌بند و دستبند زنانه می‌سازند و معروف است. در انگلیسی آن را amber و در فرانسه ambre jaune می‌خوانند، و در برهان در تعریف آن چنین آمده: «صمغ درختی است خاص که همچو کبریت سوزد و آنرا سید الکباریت خوانند و کاه را به جانب خود کشد، و بعضی گویند سنگی است زرد همچنانکه شبه‌سنگی است سیاه». از این کلمه ترکیبات دیگری هم در زبان فارسی بکار رفته مانند «کهربارنگ» و «کهرباخاصیت» و جز اینها.

کهربا به همین معنی ولی با فتح راه به زبان عربی هم راه یافته و در آن زبان گاهی هم به صورت کَهْرَمان درآمده است، و آن را در لغتنامه‌های عربی

۱. قاموس العوام، حلیم دموس، ۱۹۲۳. ۲. «Lisiére, Brodure» ـ الفرائد الدریة.

چنین تعریف کرده‌اند: «صمغ درختی است که چون آن را مالش دهند کاه و مانند آن را به خود کشد»؛ و به سبب همین خاصیت مغناطیسی که در آن دیده‌اند نیروی الکتریسیته را هم در این زبان به همین نام خوانده‌اند و آن را در این معنی تازه چنین تعریف کرده‌اند: «کهربا نیرویی است که در اثر مالش یا گرما یا تأثیرات شیمیایی در برخی از اجسام ایجاد می‌شود و از خواص آن کشش و ایجاد نور و تحریک اعصاب جانوران و تجزیهٔ آب و املاح و جز اینها است[1]». در این معنی جدید، کهربا از دگرگونی‌هایی که معمولاً کلمات بیگانه در زبان عربی بدان دچار می‌شوند درامان نماند، زیرا مادهٔ کَهْرَب چون یک ریشهٔ اشتقاق عربی گرفته شد و کلمات بسیاری، برای بیان تمام معانی مختلف علمی از آن جدا ساختند؛ از این قبیل است فعل «کَهْرَبَ» بر وزن فَعْلَلَ برای electrize، electrify و «تَکَهْرب» بر وزن تفعلل برای electrification، «وکهربیّ» یا «کهربیة» و همچنین «کهربائی» یا «کهربائیة» برای صفت؛ «کَهْرَطیس» (از دو کلمهٔ کهربا و مغناطیس ترکیب و تراشیده شده) به جای کهربا مغنطیسیة electro - magnet و «کَهْرَطیسی» در صفت آن به جای electro - magnetic و «امواج کهرطیسیة» به جای electro waves - magnetic و «الکَهْرَطیسیة» به جای electro - magnetism ؛ و از همین گونه است اشتقاق «کَهْرَقِس» (که از دو کلمهٔ کهربا و مقیاس ترکیب و تراشیده شده) به جای electrometer و اشتقاق «کُهَیرب» (مصغر کهربا) برای électron و «کُهَیْربی» برای electronic و دیگر اشتقاقات.

ولی در زبان فارسی برای الکتریسیته کلمهٔ عربی برق را بکار برده‌اند. بَرق در عربی به معنی آن چیزی است که در فارسی آن را دَرَخش می‌گویند و از ابر برمی‌جهد و گاهی نیز تبدیل به صاعقه می‌گردد، و به همین معنی هم در زبان فارسی بسیار استعمال شده و می‌شود؛ از خواجهٔ شیراز است:

---

۱. الکهرباء و الکهربا صمغ شجرة اذا حُکّ صار یحذب التبن نحوه (والکلمة من الدخیل). و الکهرباء ایضاً قوة تتولد فی بعض الاجسام بواسطة الحکّ او الحرارة او الانفعالات الکیماویة، و من مفاعیلها الجذب و بعث النور و هز اعصاب الحیوان و تحلیل الماء و الاملاح و غیر ذلک» ـ المنجد.

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر وه که با خرمن مجنون دل‌افکار چه کرد

و به معنی مطلق درخشیدن نیز آمده است و در این معانی با عربی یکسان است. ولی معنی تازهٔ آن در زبان عربی ناشناخته است، زیرا همانطور که در ایران الکتریسیته از نظر خاصیت روشنائی آن و شباهتی که با دَرَخش ابر دارد کلمهٔ برق را انتخاب کرده‌اند، در زبان عربی هم چنانکه گفتیم از نظر خاصیت مغناطیسی آن کلمهٔ کهربا را برگزیده‌اند نه برق را.

برق در عصر حاضر معنی دیگری هم در عربی به خود گرفته که در آن معروف و در کتابت مستعمل است، و آن معنی تلگراف است. وزارة البرق والبرید یعنی وزارت پست و تلگراف. در زبان عامهٔ بیروت در معنی سومی نیز استعمال می‌شود و آن اسب‌دوانی است.

نارجیله ، ارگیله ، شیشه = غلیان

کلمهٔ نارجیله که معمولاً در عربی با «ج» نوشته می‌شود ولی آن را در همه جا نارگیله و گاهی هم *ارگیله* می‌خوانند[1]، در عربی اسم افزاری است که با آن تنباکو می‌کشند و از چهار قسمت تشکیل می‌شود: کوزه، تنه یا میانه، نی، سره. این افزار را در حال حاضر در ایران غلیان و در هندوستان حقه می‌نامند.

این کلمه از نارگیل فارسی گرفته شده. نارگیل در فارسی اسم میوهٔ درختی است معروف که نام دیگر آن گوز هندوک بوده و در عربی به صورت الجوز الهندی درآمده است. درخت آن «از نوع نخلها (palmiers) است که گلهای نر و مادهٔ آن بر روی یک درخت است و میوهٔ درشت آن پوشیده از قسمتی سخت و چوبی است»[2] و به لاتینی آن را nux magna indica[3] خوانند.

استعمال این کلمه در زبان فارسی خیلی قدیم است. در نامه‌های پهلوی انارگیل یاد شده، بیشتر لغت‌نویسان آنرا فارسی دانسته‌اند، ولی از اصل

---

۱ ـ این توضیح باید افزوده شود که در کشور مصر حرف «ج» همیشه «گ» تلفظ می‌شود.

۲ ـ گل گلاب، نقل از حاشیهٔ برهان قاطع. ۳ ـ لغتنامه فارسی ـ لاتینی VULLERS.

سانسکریت است. در یک فقره از نامهٔ پهلوی «خسرو کواتان و ریتک» آمده[1]: «انارگیل که اپاک شکر خورند به هندوک انارگیل خوانند و پارسیک گوز هندوک خوانند» (به نقل از کتاب هرمزدنامه، ص ۲۰۸). در سانسکریت این کلمه به صورت Narikera و Narikela آمده[2] و ظاهراً نارگیل تلفظ فارسی آن است. در هر حال اصل آن هر چه باشد این کلمه از قدیم در همین معنی از زبان فارسی به زبان عربی راه یافته و در لغتنامه‌های عربی همه جا آن را به همان معنی فارسی آن الجوزالهندی = گوز هندوک معنی کرده‌اند و به همین جهت غالب لغت‌نویسانی هم که متعرض اصل آن شده به فارسی بودن آن تصریح یا اشاره کرده‌اند[3] و باید یادآوری شود که نارگیل به این معنی هر چند از قدیم در زبان عربی وارد شده و در لغتنامه‌های عربی ضبط گردیده ولی در حال حاضر معروف نیست و به آن «جوز هند» می‌گویند. معنی مشهور آن در عربی همان است که در آغاز این مقال گفته شد، یعنی غلیان.

و اما علت شهرت این افزار به نارگیل آن است که در آغاز شیوع تنباکو در ایران از پوست میان‌تهی دانه‌های بزرگ این میوه به جای ظرف آب آن استفاده می‌کرده‌اند و ازین رو کم‌کم این افزار در ایران به نام نارگیل معروف گردید و از ایران به جاهای دیگر رفت و در همه جا به عنوان «غلیان ایرانی» معروف شد.[4]

تنباکو برای نخستین بار در سدهٔ شانزدهم مسیحی به ایران رسید.[5] یکی از

---

1 . The Pahlavi(King kusrav and his boy)by J.M. UNVALA,Paris P.25.

۲ . ذیل برهان.

3 . (Narghilei : نارجیل Co mot est proprement d'origine persane, signifie noix de Coco) - LAMMENCE, Les mots francais dérivés de l'arabe, P. 179.

«نارجیل : فی الفارسیة «نارگیل»، و هو الجوز الهندی و منه النارگیلة لتدخین التنبک الفارسی» ـ طوبیا العنیسی، ص ۷۲ ؛ «و فی الاستدراک للزبیدی: النارجیل جوز الهند اعجمی علی غیر ابنیة العرب و احسبه من کلمتین» ـ المزهر للسیوطی: ج ۱، ص ۲۷۸، ط ۳.

۴ . «pipe à la persane» ـ الفرائد الدریة.

"the persian pipe for smoking through water" - JHONSON و VULLERS.

۵ . دربارهٔ تاریخچهٔ تنباکو ـ توتون نگاه کنید به هرمزدنامه نگارش آقای پورداود، ←

نویسندگان اروپایی به نام آدام الئاریوس (Adam Olearius) که جزء هیأتی از سوی فردریک دوک Herzog - Dug کشورهای آلمانی هل اشتاین Holstein به دربار شاه صفی (۱۰۳۸ - ۱۰۵۲ هـ. ق) جانشین شاه عباس بزرگ فرستاده شد، سفرنامه‌ای دربارهٔ سفر این هیأت به روسیه و ایران نوشت که در سال ۱۶۵۶ انتشار یافت. در این سفرنامه از آن‌جمله دربارهٔ استعمال توتون و تنباکو در ایران می‌نویسد: «چندین گونه ظرف قلیان در ایران می‌سازند، شیشه‌ای، کوزه‌ای، از جوز هندی (نارگیله) و از کدو، و آن پوست سخت یک گونه کدو است. در این ظرف تا نیمه آب ریزند و گاهی آن را با عطری درآمیخته خوش‌بو سازند. در آن آب یک نی جای دهند (چوب)، میانهٔ قلیان به تاجی (سر قلیان) آراسته است که در آن تنباکو ریزند و به روی آن ذغال افروخته (اخگر) گذارند و چوبی (نی قلیان) بر بلندی یک یا دو ارش به آن پیوندند. از این لوله هوا به سوی بالا گراید و مادهٔ چرب و سیاه خود را در آب فرو گذارد»[۱].

چنان‌که گفتیم این افزار دودکشی را که در ایران به نام نارگیله خوانده می‌شده در هندوستان حقه می‌گفته و می‌گویند. نارگیله ظاهراً به وسیلهٔ ترکان عثمانی و از راه زبان ترکی در این معنی به زبان عربی راه یافته است. امروز در عربی این افزار را دو اسم فارسی است، در بعضی کشورها مانند سوریه و لبنان آنرا نارجیله و در بعضی دیگر چون مصر آنرا «شیشه» می‌خوانند. گویا در آغاز، آن را که کوزهٔ آن از نارگیل بوده نارجیله و آنرا که شیشه‌ای بوده «شیشه» خوانده‌اند، ولی رفته رفته آن خصوصیت را از دست داده و هریک از این دو کلمه در منطقه‌ای به معنی مطلق غلیان به کار رفته است.

ولی در زبان فارسی در حال حاضر این افزار را اسمی عربی است. کلمهٔ غَلْیان که امروز در ایران برای آن بکار می‌رود هر چند غالباً به قاف نوشته می‌شود و آنرا معمولاً قَلْیان یا قِلیان به سکون لام می‌خوانند، ولی در اصل غَلَیان مصدر فعل عربی غَلی یَغلی به معنی جوشش است. دربارهٔ این کلمه در آنندراج

← ص ۱۹۰ - ۲۱۹، تهران ۱۳۳۱.

۱. نقل از هرمزدنامه، ص ۲۰۱.

چنین آمده است[1]: «غَلَّیان: بالفتح و حرف سوم یای تحتانی، عربی به معنی جوشیدن و جوش. و نیز غلیان به معنی حقه[2] مستعمل، چراکه آب حقه به سبب کشیدن به جوش می‌آید؛ و بعضی غین را به قاف بدل کرده و قِلیان به کسر قاف خوانند. و بعضی گویند غَلَیان به فتحات لفظ عربی است به معنی جوش، در این صورت به فتح اول باید و فارسیان به جهت تخفیف لام را ساکن کنند». آقای پورداود در این باره می‌نویسند: «این کلمه چه با قاف و چه با غین عربی و به معنی جوشش است ناگزیر به مناسبت جنبش و جوشش آب است در هنگام کشیدن»[3]: و باز در حاشیهٔ همان صفحه می‌نویسند: «از برای یافتن وجه اشتقاق دیگری قلیان که نام یکی از آبادیهای شهرستان سنندج بوده و فرهنگستان ایران آن را به گلخیز تبدیل داده دشواری آسان نمی‌شود، اما ذکر آن بی‌فایده نیست. نگاه کنید به واژه‌های نو فرهنگستان ایران، ص ۸۳».

غَلَیان که یک بار در فارسی به غَلْیان یا قِلیان تغییر یافته بود، بار دیگر در زبان محاوره و مخصوصاً در زبان گفت‌وگوی تهران که در آن غالب الف‌ها، در مثل تهران، نان، دانه، خانه و مانند این‌ها به واو تبدیل می‌شود به غَلْیون تغییر شکل داد[4] و به همین شکل دوباره راه دیار اصلی خود را در پیش گرفت و باز در زبان عربی به صورت کلمهٔ تازه‌ای به‌کار رفت، ولی نه برای غلیان که در عربی نارجیله می‌خوانند بلکه برای افزار دیگری از همین نوع که در فارسی به نام چپق معروف است pipe de terre, galion[5]. غلیون در عربی بر وزن غلایین و غلاوین جمع بسته شده است.

نظیر این کلمه، کلمهٔ دیگری است که هم‌اکنون در زبان عامیانهٔ لبنان بکار

---

۱. از لغتنامهٔ آنندراج نقل می‌شود.

۲. گفتیم که قلیان را در هند حقه می‌گویند و چون این لغتنامه در هند نوشته شده به لغت معروف آنجا معنی شده است.

۳. هرمزدنامه، ص ۲۹۸؛ و همچنین برای تحقیق در معنی و اصل این کلمه نگاه کنید به JHONSON و VULLERS.

۴ ـ هرمزدنامه، ص ۲۱۱.

۵. الفرائد الدریة.

می‌رود، چنانکه می‌دانیم پَسوند «آنه» در فارسی در چندین معنی آمده که یکی از آنها برای نسبت است، و در مثل، صبحانه و عصرانه برای غذایی است که در صبح یا عصر خورده می‌شود، و به جای ناشتایی «و چاشت» به‌کار می‌رود، عصرانه را در تهران عصرونه می‌خوانند، و همین کلمه است که امروز در بیروت به صورت «عصرونیة» و برای همین معنی استعمال می‌شود و در آن بین حرف نسبت عربی و فارسی جمع شده است.[۱]

بیروت، تیرماه ۱۳۳۹

تموز ۱۹۶۰

۱ . «عصرونیة: goûter, repas entre le diner et le souper» ـ الفرائد الدریة؛ «عصرونیة : تلمّج، تعذّف، التلمّق عند العصر، التعصیر»، قاموس العوام.

سیر اندیشه و علم در جهان اسلام
تا زمان ابوریحان و پس از او

غرض از انتخاب این عنوان برای موضوع سخنرانی در این مجلس[1] این است که هم دربارهٔ فراز و نشیب‌هایی که علم و اندیشه در فرهنگ اسلامی پیموده و تصور می‌رود توجه بدان خالی از فایده نباشد اندکی گفت‌وگو شود و هم جای واقعی ابوریحان در این فراز و نشیب‌ها معلوم گردد و شخصیت علمی و فکری او بهتر شناخته شود. زیرا ابوریحان در دورانی از تاریخ می‌زیسته که عصر شکوفایی علم و اندیشه در جهان اسلام شناخته شده و وی یکی از چهره‌های برجسته و نامدار آن دوران است.

این توضیح شاید لازم باشد که مراد از فرهنگ اسلامی دراین‌جا تنها آن دسته از معارف اسلامی که مستقیماً از اسلام سرچشمه گرفته‌اند و معمولاً به نام علوم شرعی خوانده می‌شوند نیست، بلکه مراد تمام آثاری است که در هر رشته از رشته‌های دانش بشری به وسیلهٔ علمایی از هر قوم و نژاد در جامعهٔ اسلامی به وجود آمده و یا ترجمه و تفسیر شده و به زبان مشترک علمی مسلمانان یعنی زبان عربی تدوین شده و امروز جزء مواریث مشترک همهٔ مسلمانان است.

---

۱. این سخنرانی در کنگرهٔ جهانی ابوریحان بیرونی که در سال ۱۳۵۲ زیرنظر دبیرخانهٔ شورای عالی فرهنگ و هنر در تهران تشکیل گردید ایراد شده و در کتاب «یادنامهٔ بیرونی» که مجموعهٔ سخنرانی‌های فارسی است که در آن کنگره ایراد شده و به وسیلهٔ شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی به شمارهٔ ۲۱ چاپ و منتشر شده از صفحه ۱ تا ۲۵ به چاپ رسیده است.

برای این‌که بررسی چنین موضوعی مهم و تاریخی براساسی ثابت و مطمئن استوار باشد بهترین راه مراجعه به آثار مکتوبی است که از علما و اندیشمندان گذشتهٔ اسلامی به صورت کتاب یا رساله در مجموعهٔ فرهنگ اسلامی برجای مانده است، ولی این را هم باید در نظر داشت که برای بررسی کلی این موضوع مراجعه به تمام این آثار ضرورت ندارد، زیرا چنین امری نه میسر است و نه مفید؛ میسر نیست از آن رو که آثار مکتوب در رشته‌های مختلف علوم و معارف اسلامی به اندازه‌ای است که حتی فهرست کردن کامل همهٔ آنها هم عمری می‌خواهد، و مفید نیست زیرا همهٔ این آثار از لحاظ اشتمال بر مطالب ناگفته و یا نمودن راه‌های نارفته یا غنی ساختن فرهنگ جهانی دارای ارزش مساوی نیستند. در مجموعهٔ فرهنگ اسلامی چه بسیارند کتابها و رساله‌هایی که یا رونویسی از نوشتهٔ دیگران و یا جمع و تلفیق آرای گذشتگان و یا تقلیدی ناقص و نارسا از آثار ایشان است، و به همین جهت دانشمندانی که در هر عصر و زمان به دانش و بینش معروف گردیده و آثارشان به صحت و اصالت شناخته شده معدود بوده‌اند. و مجموعهٔ همین آثار است که به عنوان کتب مهم و اساسی معارف اسلامی شناخته شده، و برای درک سیر اندیشه و علم در جهان اسلام هم کافی است همین کتب مهم و اساسی مورد مراجعه قرار گیرند.

البته میزان اهمیت و اعتبار یک کتاب و همچنین تعداد کتبی که می‌توان آنها را با این عنوان معرفی کرد بسته به کیفیت ضوابط و معیارهایی است که برای تشخیص این امر در دست باشد؛ اگر ضوابط و معیارها سخت و دشوار باشند عدهٔ کمتری از کتب را می‌توان مشمول این عنوان ساخت، و اگر قدری مسامحه و آسان‌گیری در کار باشد عدهٔ بیشتری را. خود من وقتی بر حسب ضرورتی درصدد برآمدم فهرستی از این نوع کتب در همهٔ رشته‌های علوم و معارف متداول بین مسلمانان تهیه کنم، ضوابطی که در دست داشتم بیش از یکصد و پنجاه کتاب را شامل نگردید، ولی در این بررسی فعلی ملاک عمل نه آن فهرست بلکه فهرست دیگری است که آن را یکی از هم‌کاران سابق با ضوابطی ساده‌تر

تهیه نموده و شامل سی‌صد کتاب است. انتخاب این فهرست یکی بدین جهت است که چنین بررسی اگر براساس عدهٔ بیشتری از کتب صورت گیرد به دقت و صحت نزدیکتر خواهد بود و دیگر بدان جهت که این فهرست چاپ شده (کتاب‌العید، دانشگاه امریکایی بیروت، ۱۹۶۷، مقاله دکتر کمال الیازجی) و در دسترس است، ولی فهرست نخست هنوز به چاپ نرسیده است. و آنچه از این فهرست مورد استفاده ما خواهد بود آمارها و اطلاعاتی است دربارهٔ نوع و کیفیت و موضوع و زمان تألیف این کتب که در قسمت اول این مقال ذکر خواهد شد، و قسمت دوم آن اختصاص به‌بررسی‌های دیگری دارد دربارهٔ مسایلی که گمان می‌رود توجه به آنها برای تحقیق در علل و عوامل ترقی و انحطاط علم و اندیشه در جهان اسلام مفید باشد.

-۱-

اگر این فهرست را براساس کمی یعنی تعداد کتب تقسیم بر دوره‌های مختلفی که در آنها تألیف شده‌اند و بدون در نظرگرفتن رشته‌های مختلف علوم بسنجیم چنین آماری در دست خواهیم داشت:

سدهٔ اول هجری	تعداد کتاب	۳
سدهٔ دوم	تعداد کتاب	۱۵
سدهٔ سوم	تعداد کتاب	۳۷
سدهٔ چهارم	تعداد کتاب	۵۱
سدهٔ پنجم	تعداد کتاب	۴۹
سدهٔ ششم	تعداد کتاب	۴۰
سدهٔ هفتم	تعداد کتاب	۴۴
سدهٔ هشتم	تعداد کتاب	۲۲
سدهٔ نهم	تعداد کتاب	۱۷

سدهٔ دهم	تعداد کتاب	۶
سدهٔ یازدهم	تعداد کتاب	۱۳
سدهٔ دوازدهم	تعداد کتاب	۳

جمع ۳۰۰ کتاب

علت این‌که در این فهرست این یکی دو قرن اخیر به حساب نیامده آن است که از اوایل قرن سیزدهم هجری به بعد دورهٔ برخورد فرهنگ اسلامی با فرهنگ و تمدن جدید است که خود دوره‌ای است جداگانه و داستانی جداگانه دارد.

چنان‌که از این آمار برمی‌آید، در طی این ۱۲ قرن بزرگترین رقم را از لحاظ عدد قرنهای چهارم و پنجم هجری دارا هستند که در اولی ۵۱ و در دومی ۴۹ کتاب از این سی‌صد کتاب تألیف شده و کمترین رقم را قرنهای اول و دوازدهم داشته‌اند که هرکدام دارای ۳ کتاب از این رقم هستند، با توجه به این توضیح که سه کتابی که تألیف آنها به قرن اول اسلامی نسبت داده شده در واقع مواد اصلی و مطالب آنها مربوط به این قرن است ولی جمع‌آوری و تألیف آنها به صورت کتاب در قرنهای بعد صورت گرفته است.

و اگر این فهرست را باز هم از لحاظ کمی، ولی بر حسب موضوعهای مختلف علوم و بدون در نظر گرفتن دوره‌های تاریخی بسنجیم چنین نسبتی در دست خواهیم داشت:

ادبیات، اعم از شعر و نثر و لغت و غیره	۳۳ درصد
علوم شرعی و دینی	۱۱ درصد
رجال و شرح احوال وتراجم	۱۱ درصد
تاریخ	۱۰ درصد
فلسفه	۷ درصد

ریاضیات و علوم عقلی	۷ درصد
پزشکی و علوم وابسته	۷ درصد
جغرافیا	۶ درصد
متفرقه	۸ درصد

جمع ۱۰۰ درصد

از این نسبت‌ها چنین نتیجه می‌شود که مهم‌ترین موضوع‌هایی که مورد توجه و عنایت علمای اسلامی بوده در درجهٔ اول ادبیات و زبان عربی و علوم شرعی و تاریخ و سرگذشت بوده که مجموعاً ۶۵ درصد از مؤلفات اسلامی را به خود اختصاص داده، و پس از آن علوم فلسفی و عقلی و طبیعی قرار گرفته که جمعاً ۲۱ درصد را شامل است و کمترین رقم مربوط به جغرافیا است که فقط ۶ درصد از این مجموع را دارا است.

و اگر این فهرست را از لحاظ موضوع و زمان با هم بسنجیم به این نتیجه می‌رسیم که شروع تألیف در رشته‌هایی از معارف که در بین اعراب زمینه محلی یا لغوی داشته خیلی زودتر از رشته‌هایی شروع شده که چنین زمینه‌ای نداشته و جزء علوم دخیله به شمار می‌رفته‌اند. مثلاً زمینهٔ تألیف کتابهایی در شعر و خطابه که در بین اعراب سابقه داشته از اواخر قرن اول شروع می‌شود، ولی تألیف کتابهایی مستقل در فلسفه و ریاضیات و علوم طبیعی و جغرافیا و نظایر اینها که چنین سابقه‌ای نداشته‌اند به قرن سوم هجری برمی‌گردد. همین اختلافی که در آغاز شروع تألیف هست در ادامه و استمرار آن نیز به چشم می‌خورد، بدین معنی که علوم دستهٔ اول دوران ترقی آنها طولانی‌تر و ادامهٔ آنها بیشتر و دوران انحطاط آنها کندتر بوده ولی علوم دستهٔ دوم یعنی آنها که زمینهٔ محلی یا لغوی نداشته‌اند غالباً دوران شکوفایی آنها کوتاه‌تر و ادامهٔ آنها کمتر و سیر نزولی آنها سریعتر بوده است.

و اگر این فهرست را از لحاظ مؤلفین و اصل و تبار آنها بسنجیم به این نتیجه می‌رسیم که در رشته‌های علوم ادبی و لغت و علوم شرعی، هم دانشمندان غیرعرب زیاد هستند و هم علما و دانشمندانی که از اصل عربی بوده‌اند و از میان همین گروه اخیر هم مؤلفین و علمای بزرگ برخاسته‌اند، ولی در رشته‌های علوم فلسفی و عقلی و طبیعی و مانند اینها وضع بدین منوال نیست زیرا بیشتر علما و دانشمندان معروف در این علوم از غیراعراب و بیشتر ایرانیان و یاکسانی هستند که با تمدن و فرهنگهای دیگر بیشتر سروکار داشته‌اند، چنان‌که در فلسفه تنها فیلسوف بزرگ و معروف عربی الکندی است و بقیهٔ فلاسفهٔ بزرگ غالباً ایرانی بوده‌اند و در ریاضیات هم بزرگان این علم از قرن سوم تا هفتم کسانی مانند: *خوارزمی و بتانی و بیرونی و خیام و خواجه نصیرالدین طوسی و شیرازی و غیاث‌الدین کاشانی* و کسانی از این قبیل هستند که هیچ‌کدام از اعراب نیستند. علوم پزشکی و متعلقات آن نیزکم و بیش همین حال را داشته‌اند.

و اگر این فهرست را از لحاظ کیفی، یعنی از لحاظ اشتمال بر فکر و اندیشهٔ مستقل و مطالب تازه و ناگفته بسنجیم به این نتیجه می‌رسیم که از قرن دوم به بعد که کار تألیف و تدوین کتاب در فرهنگ اسلامی آغاز شد، چون چنین کاری در زبان عربی بی‌سابقه بود، غالب آنچه نوشته می‌شد یا ترجمه می‌گردید در این زبان تازه و بدیع می‌نمود، و این سیر صعودی تا قرنهای چهارم و پنجم هجری که غالب معارف متداول بین مسلمانان در شکل نهایی خود تثبیت شد همچنان ادامه یافت، ولی از قرن ششم به بعد به تدریج جنبهٔ ابداع و ابتکار در مؤلفات اسلامی ضعیف گردید و جنبهٔ تقلید ازگذشتگان و جمع و تلفیق نوشته‌های ایشان و شرح و تفسیر یا رد و تأیید عقاید آنها در این مؤلفات قوت گرفت و موضوع‌هایی که اندیشهٔ اندیشمندان را به خود مشغول می‌داشت محدودتر و ناچیزتر شد تا جایی‌که رفته رفته علم و اندیشه در جهان اسلام دچار رکود و انحطاطی عام و شامل گردید و سپس سیر نزولی آن شروع شد و همچنان ادامه یافت تا آغاز عصر جدید که چنان‌که گفتیم خود داستانی جداگانه دارد. البته این استنتاج از قبیل

حکم بر اعم و اغلب است و در هر دوره‌ای خالی از موارد استثنایی نبوده، ولی مواردی که در سیر کلی علم و اندیشه و فراز و نشیب آن اثری چندان نداشته‌اند.

و اگر با توجه به آنچه از بررسی کمی و کیفی این آثار نتیجه می‌شود برای سیر علم و اندیشه در فرهنگ اسلامی یک منحنی رسم کنیم که این فراز و نشیب را، هم از جنبهٔ کمی و هم از جنبهٔ کیفی آن در قرنهای مختلف اسلامی نشان دهد، این منحنی از اواخر قرن اول با سیر صعودی ولی ملایم شروع می‌شود و در قرنهای دوم و سوم همچنان ادامه می‌یابد و در قرنهای چهارم و پنجم با فرازی تندتر به اوج خود می‌رسد و از آن به بعد به تدریج حرکت صعودی آن کند می‌شود و پس از مدت زمانی سیر نزولی آن شروع می‌گردد با این تفات که این سیر نزولی از لحاظ کیفی سریعتر و از لحاظ کمی کندتر است و تا آغاز عصر جدید همچنان ادامه می‌یابد. در این جا هم باز توجه به این امر لازم است که این استنتاج هم مانند همهٔ موارد مشابه براساس حکم بر اعم و اغلب است و می‌توان بعضی از رشته‌های معارف اسلامی را که سیر صعودی و نزولی آنها از لحاظ زمان یا مکان کمی جلوتر یا عقب‌تر از این تاریخها قرار می‌گیرد مستثنی ساخت، ولی این امر هم در سیر کلی علم و اندیشه در جهان اسلام اثری قابل ملاحظه نداشته است.

حال اگر بخواهیم جای واقعی ابوریحان را در این سیر فکری نشان دهیم باید او را دراوج ارتفاع این منحنی جست‌وجو کنیم. ابوریحان اندیشمندی است که پیشرفت‌های فکری چند قرن گذشته در وجود او خلاصه شده و او را به حق می‌توان نمایندهٔ اندیشهٔ علمی جهان اسلام در اوج ترقی آن دانست، زیرا پس از او هم هر چند علمای نامداری در عالم اسلام به وجود آمدند ولی در این زمینه نه تنها کسی از ابوریحان پیشی نگرفت و در بعضی رشته‌ها به پای او نرسید بلکه ابوریحان از لحاظ روش علمی و برد و برش اندیشه در تمام دوره‌های فرهنگ اسلامی کم‌نظیر ماند.

-۲-

پس از این بررسی و نتایجی که از آن به دست آمد بلافاصله این سؤال در خاطر می‌گذرد که آیا علت یا علل این فرازونشیبی که در تاریخ علم و اندیشهٔ اسلامی روی داده چه بوده است؟ چه عواملی در قرنهای نخست باعث پیشرفت علم و باروری اندیشه گردیده و چه عواملی در قرنهای بعد انحطاط تدریجی و مستمر علم و اندیشه را در جهان اسلام حتی برخلاف اصل تکامل و ناموس خلقت باعث گردیده است؟ البته بحث و بررسی صحیح و منطقی در این موضوع یکی از کارهای بسیار مهم و اساسی است که باید در تاریخ اسلام صورت گیرد، زیرا نتیجهٔ چنین بررسی نه تنها به روشن ساختن بسیاری از گوشه‌های ناشناخته این تاریخ بلکه به شناخت ریشه‌های تاریخی بسیاری از مسایل روز عالم اسلامی و مهم‌ترین مسأله آن که عقب‌ماندگی مادی و معنوی آن است کمک فراوان می‌کند. امروز دیگر در این امر تردیدی نیست که پیشرفت یا عقب‌ماندگی ملتها نتیجهٔ مستقیم پیشرفت یا عقب‌ماندگی فکری آنها است، و مظاهر گوناگون پیشرفت و ترقی انسان که آن را به انواع مختلف فرهنگی و اقتصادی و صنعتی علمی و مانند اینها تقسیم کرده‌اند همه جلوه‌های مختلف از یک چیز یعنی اندیشهٔ انسان است و هر آنچه هم ساخته‌وپرداختهٔ دست آدمی است آن هم جلوه‌ای از اندیشهٔ او است، بنابراین بررسی در سیر اندیشهٔ یک جامعه و فراز و نشیبهای آن یعنی بررسی در سیر ترقی و انحطاط آن جامعه در همهٔ زمینه‌های مادی و معنوی.

ولی‌این‌جا نه جای چنین بحث و بررسی است و نه امکان آن هست. این چیزی است که باید محققان و صاحب‌نظران در هر رشته باکمال صبر و شکیبایی به بحث و تحقیق وکشف علل و عوامل شناخته و ناشناختهٔ آن بپردازند. در اینجا فقط به چند مطلب کلی که در این زمینه قابل بحث و تأمل است اشاره می‌شود، شاید برای کسانی که بخواهند در این زمینه به جست‌وجو و پژوهش بپردازند

راهنمایی مفید باشد.

یکی از آن مطالب این است که از نظر جغرافیایی نهضت علمی اسلام نه در حجاز مرکز اصلی این دین، و نه در سوریه که آنجا را از مراکز مهم فرهنگ روم و یونان شمرده‌اند شروع شد، بلکه در عراق یعنی سرزمینی که تاکمی قبل از این تاریخ مرکز دولت ایران و یکی از کانونهای مهم فرهنگ و تمدن ایرانی بود و تا این تاریخ هم هنوز از لحاظ علمی و فرهنگی بیشتر خصوصیات خود را حفظ کرده بود آغاز گردید. و از نظر سیاسی و اجتماعی هم این نهضت نه با رهبری سازمان‌نیافتهٔ نخستین خلفا و نه باحکومت عربی امویان بلکه با خلافت اسلامی عباسیان مقارن بود. منظور از قید اسلامی در خلافت عباسیان بیان خصوصیت این خلافت است که برخلاف دورهٔ امویان که مسلمانان غیرعرب در حکم ملل مغلوب به شمار می‌رفتند و اثری در پیشرفت جامعهٔ اسلامی نداشتند، در این دوره مسلمانان غیرعرب و به خصوص ایرانیان نیز حقی و اثری در حکومت و مسیر جامعهٔ اسلامی داشتند، اثری که در بعضی از رشته‌ها و از آن جمله در علم و ادب اگر بیشتر از خلافت نبود کمتر از آن هم نبود، به همین جهت خلافت عباسیان به هدفهای اسلام نزدیک‌تر بود و بیشتر از خلافت عربی امویان جنبهٔ اسلامی داشت.

سؤالی که در بررسی علل و عوامل این نهضت در این مورد به ذهن می‌گذرد این است که آیا تقارن این نهضت با این دو رویداد بزرگ تاریخی، یعنی انتقال جغرافیایی مرکز خلافت و تحول عمیق و درونی خود خلافت که نتیجهٔ آن شرکت همه‌جانبه و مؤثر ایرانیان در ادارهٔ امور آن گردید، صرفاً یک تصادف تاریخی و زمانی بوده یا این‌که واقعاً اینها خود از علل و عوامل این نهضت بوده‌اند؟ ظاهراً در شق دوم یعنی این که این دو رویداد از علل و عوامل این نهضت بوده‌اند هیچگونه شک و تردیدی برای محققان وجود ندارد و این گفتهٔ جورج سارتن که: «تمدن اسلامی نتیجهٔ پیوند جوانهٔ نیرومند عرب بر روی پایهٔ برومند تمدن ایرانی بوده و راز نیرومندی عجیب و تحول ملکات و فضائل

آن در همین مطلب نهفته است»، به طور کلی مورد اتفاق اهل نظر و همه کسانی است که با دقت و درایت به تحقیق در تاریخ علوم در اسلام پرداخته‌اند. این امر مورد قبول است و همچنین مورد قبول است که اعراب نخستین بار در ایران علم و فرهنگی را که در خارج از جزیرةالعرب وجود داشت شناختند و حتی با علومی هم که معمولاً آنها را یونانی‌الاصل می‌دانند در ایران آشنا شدند، لیکن در جزئیات و تفاصیل این امر هنوز برای بعضی از محققان برخی نکات مبهم و نامعلوم وجود دارد که خود دلیلی است بر این‌که هنوز در این زمینه موضوعهای بسیاری هست که احتیاج به پژوهش و بررسی دارد.

مثلاً دانشمند خاورشناس روسی *کراچکوفسکی* (krachkovski) که دربارهٔ آغاز پیدایش جغرافیای ریاضی در نزد اعراب تحقیقی عالمانه کرده است در توضیح این عقیدهٔ خود که جغرافیای علمی در زبان عربی به علم هیأت یونانی برمی‌گردد به چند سؤال برمی‌خورد که برای آنها جوابی نمی‌یابد. یکی این‌که چرا تأثیر یونانی در جغرافیای عربی خیلی دیرتر از تأثیر ایرانی و هندی صورت گرفته، بدین معنی که روشهای یونانی از نیمه‌های قرن سوم هجری به تدریج در عالم اسلام و آثار عربی رواج یافته در صورتی که روش ایرانی و هندی متجاوز از یک قرن قبل از این تاریخ در تمام قلمرو اسلام حتی در دورترین نقاط آن مثل اندلس دارای شهرت و اعتبار بوده و بعضی از نظریات علمی ایرانی و هندی در این زمینه تا مدتها پس از این تاریخ هم همچنان جزء علم جغرافیای عربی باقی ماند؟ یا این‌که چرا جغرافیای علمی عربی و اسلامی که بر هیأت و نجوم یونانی استوار است در دورهٔ امویان که مرکز خلافت آنها در شام بوده و به مرکز قدیم تمدن هلنیستی در انطاکیه و اسکندریه که غالباً در آنجاها سریانیها نقش واسطه در نقل علوم یونانی را داشته‌اند نزدیکتر بوده‌اند شناخته نشد، بلکه این علم در دورهٔ عباسی و آن هم در بغداد مرکز تمدن ایرانی شناخته شد؟ و چرا در آغاز کار نقل و ترجمه در این علم در ابتدا بیشتر از آثار ایرانی صورت گرفته است نه مستقیماً از آثار یونانی؟ و چرا در عصر اموی هیچ نامی از منجمی برده نشده و

حتی کلمهٔ منجم هم تا قبل از سال ۱۳۲ هجری ناشناخته است، با این‌که دربار ایران در دورهٔ ساسانیان شامل طبقهٔ منجمان هم بوده است؟

همین ابهامی که برای این محقق در این رشته وجود دارد در نوشته‌های برخی از محققان دیگر در رشته‌های دیگر به صورتهای دیگری منعکس شده است. *ماکس میرهوف* محقق آلمانی در بحثی تحقیقی و کم‌نظیر برای انتقال علم طب یونانی به مسلمانان دو راه فرض کرده است: یکی راه مستقیم از غرب به شرق که عبارت از انتقال از مدارس یونانی‌مآب اسکندریه و انطاکیه و سوریه است به عراق، و دیگر راه غیرمستقیم یعنی از شرق به غرب است که عبارت از راه ایران یا به تعبیر دقیق‌تر راه جنوب ایران و خوزستان باشد. و با این‌که طبق این نظر راه اصلی انتقال طب یونانی می‌بایستی همان راه مستقیم یعنی مدارس یونانی‌مآب آسیای صغیر و اسکندریه باشد، معذلک در قرنهای نخستین اسلامی اثر قابل ذکری از این راه در تاریخ طب عربی و اسلامی مشاهده نمی‌شود و آنچه آثار اصلی و اساسی است چه از نظر تعلیم طب و چه از نظر تربیت اطبا و معلمین و چه از لحاظ تألیف و ترجمهٔ کتب و چه از لحاظ درمان بیمارستانی همه از طریق ایران یا به تعبیر دقیق‌تر از جندی‌شاپور به بغداد و عالم اسلام راه یافته است.

نظیر همین ابهام که این دو دانشمند در زمینهٔ تحقیقات خود با آن روبرو شده‌اند، *اولیری* محقق دیگری که دربارهٔ انتقال علوم یونانی تحقیقی جامع و شامل نموده و آن را به صورت کتابی پرمایه و مفید منتشر ساخته است به صورت دیگری با آن روبه رو است. این محقق پس از دریافت این مسأله که نخستین دانشمندان اسلامی در رشته‌هایی از علوم مانند ریاضی و طب چیزهایی می‌دانستند که یونانیان قدیم از آن آگاه نبودند و ربط این دو بدون یک واسطه نامعقول است، به این نتیجه رسیده که «در رشتهٔ انتقال علوم یونانی به اعراب حلقه‌هایی مفقود است که پر کردن جای خالی آنها دشوار است».

شکی نیست که علت وجود چنین مجهولاتی در تاریخ انتقال علوم یونانی به اعراب و مسلمانان که گاهی به صورت پرسش‌هایی بدون پاسخ و گاهی به

صورت فرضیه‌ای ناروشن و گاهی با فرض حلقه‌های مفقود در آرای محققان منعکس می‌شود نقص اطلاعات و نارسایی تحقیقات در این زمینه است. به نظر می‌رسد که این نقص و نارسایی هم بیشتر ناشی از آن است که دربارهٔ مراکز علمی که در اواخر عصر ساسانی و قرنهای نخستین اسلامی در ایران وجود داشته تاکنون تحقیق کافی نشده و نظریه‌های محققان غالباً مبتنی بر همان اصل کلی است که منشأ علوم را یونان شمرده‌اند، بدون توجه به تحولاتی که همین علوم در مراکز دیگری به جز یونان یافته‌اند. مثلاً وقتی در تاریخ علوم سخن از مراکز علمی یونانی در همین دوره‌های نزدیک به اسلام می‌رود مدرسه و بیمارستان جندی‌شاپور هم در ردیف مدارسی مانند اسکندریه و انطاکیه و نصیبین و حران ذکر می‌شود و به یکی دو فرق اصلی و اساسی که بین مدرسهٔ جندی‌شاپور و سایر مدارس هم‌ردیف وجود داشته و همانها هم باعث تفاوت سطح علمی آنها بوده توجه کافی نشده است. یکی از آن فرقها این است که مدرسهٔ جندی‌شاپور مانند سایر مدارس آسیای صغیر یا مصر صرفاً یکی از مراکز علوم یونانی نبوده بلکه مرکزی بوده است که در آنجا علوم یونانی هم در ردیف علوم غیریونانی مانند ایرانی و هندی تدریس می‌شده، و دیگر این‌که مدارس آسیای صغیر و اسکندریه در دوران اسلامی و مدتها قبل از آن جنبهٔ علمی خالص خود را از دست داده و تبدیل به مراکز دینی مسیحی شده بودند و تعلیمات در آنها زیر نظر علمای لاهوت مسیحی قرار داشت، ولی مدرسهٔ جندی‌شاپور با آنکه در قلمرو مذهب زردشتی و تحت ادارهٔ دولت ساسانی بود و با آنکه مسیحیان سریانی و احتمالاً علمایی از سایر مذاهب هم در آنجا به کار طبابت و تدریس اشتغال داشتند ولی آثار منسوب بدانجا نشان نمی‌دهد که تعلیمات آنجا تحت تأثیر هیچ یک از مذاهب قرار داشته، بلکه برعکس نشان می‌دهد که آنجا فقط یک مرکز علمی و درمانی بوده، و بدیهی است که در چنین مرکزی که در آن زمینه برای آمیزش فکری و علمی دانشمندانی از فرهنگهای مختلف به آزادی فراهم بوده و دانشمندان در آنجا مقید به پیروی از نظر خاصی نبوده‌اند پیشرفت علم و دانش

بهتر و سریعتر از مراکزی انجام می‌گرفته که ضمیمهٔ دیرها و کلیساها بوده و مقید به پیروی از تعلیمات راهبان بوده‌اند، و به همین علت هم بوده که وقتی نخستین خلفای عباسی به طبیبی حاذق نیازمند شدند و به دنبال بهترین طبیب از بهترین مرکز طبی عصر خود می‌گشتند به جندی‌شاپور روی آوردند، و هنگامی که خواستند بیمارستانی در بغداد پایتخت نوبنیاد خود برپا دارند باز هم به پزشکان جندی‌شاپور متوسل شدند، و نخستین بیمارستانی هم که در عالم اسلام تأسیس شد به تقلید از روی نمونهٔ مدرسهٔ جندی‌شاپور بود. و معنی این واقعیات و این‌که بیش از دو قرن مدرسهٔ جندی‌شاپور بر طب اسلامی سیطره داشت این است که لااقل در این دوران هیچ‌یک از مدارسی که نام آنها برده شد در طب علمی و درمانی به پای مدرسهٔ جندی‌شاپور نمی‌رسیده‌اند، زیرا همین خلفا به آسانی به سایر مراکزی هم که ذکر شد دسترسی داشتند و اگر آنها هم در همین ردیف یا نزدیک به آن بودند می‌بایستی در همین دوره‌های نخستین از آنها هم در طب اسلامی اثری بدانگونه که از جندی‌شاپور دیده می‌شود منعکس می‌گردید.

در زمان مأمون خلیفهٔ عباسی، بغداد مرکزی برای ترجمهٔ آثار خارجی و به خصوص ایرانی و یونانی به زبان عربی گردید. از میان عوامل مؤثری که زمینه را برای چنین جنبشی آماده کرده بودند دو عامل را مهمتر از همه شناخته‌اند: یکی مدرسهٔ جندی‌شاپور در جنوب ایران، و دیگری دانشمندان مرو و خراسان که در این دوره با مأمون یا بعد از او به بغداد آمده بودند. دربارهٔ مراکز علمی مرو و خراسان که در همین قرنهای نخستین مرجع اهل علم بوده‌اند اطلاعات ما زیاد نیست، فقط می‌دانیم که در این قرنها علما و دانشمندانی در عالم اسلام شهرت یافته‌اند که دانش و بینش خود را از همین مراکز کسب کرده بوده‌اند. *فضل بن سهل* وزیر مأمون و یکی از منجمان نامی زمان او اهل سرخس بود و علم نجوم را در همان خراسان در دورانی آموخته بود که هنوز این علم در نزد اعراب مسلمان تازه شناخته شده بود و هنوز رونقی نداشت. *عمربن فرخان* هم که یکی از مهندسان و منجمان معروف زمان خود به شمار می‌رفت اهل طبرستان در شمال

ایران بود. به روایتی یحیی برمکی وزیر هارون و به روایتی همین فضل‌بن سهل وزیر مأمون او را از طبرستان به بغداد خواسته و به‌کار ترجمه و تألیف در علم نجوم گماشته بودند. قبل از اینها هم منجمان بزرگی که در مرکز خلافت بودند مانند نوبخت منجم بزرگ خاندان نوبختی و *ماشاءالله* یکی دیگر از منجمان همین عصر که در هنگام بنای بغداد مورد مشورت منصور خلیفهٔ عباسی قرار گرفته بودند و *ابوسهل* پسر نوبخت که او نیز از منجمان معروف عصر منصور بوده، و رسالات او در علم نجوم نخستین نوشته‌های این علم در زبان عربی و غالباً ترجمه از فارسی بوده‌اند و بسیاری افراد دیگری که نام بعضی از آنها در تواریخ برده شده همه در دورانی از علمای هیأت و نجوم و شاید هم هندسه به شمار می‌رفتند که در اسلام هنوز آشنایی به این علوم بسیار اندک بود، و همین‌ها بودند که پایه‌گذاران این علوم در اسلام به شمار رفته‌اند و اینها در هیچ‌یک از مدارس یونانی یا یونانی‌مآب آسیای صغیر هم تحصیل نکرده بودند، بلکه منبع علم و اطلاع آنها همین مراکز ایرانی در مرو و خراسان و طبرستان و جندی‌شاپور و تیسفون و سایر مراکزی بوده که شاید هنوز نام بعضی آنها را هم نمی‌دانیم. بنابراین اگر به قول بعضی محققان «نخستین ریاضی‌دانان اسلامی همچون خوارزمی چیزهایی می‌دانستند که یونانیان قدیم از آن آگاه نبودند.»، آیا به این علت نبوده که نخستین دانشمندان اسلامی در علوم یونانی وارث بلافصل یونان نبودند، بلکه وارث مراکز علمی ایران بودند که در آنجاها بعضی از علوم یونانی هم مانند علوم ایرانی و هندی در دست دانشمندان ایرانی و غیرایرانی و در نتیجهٔ آمیزش با دانش و بینش ایشان مراحلی از تکامل را پیموده بود؟ بنابراین دور از حقیقت نخواهد بود اگر بگوییم که جواب سؤال‌های بی‌جواب‌ماندهٔ برخی از محققان و همچنین حلقه‌های مفقودهٔ بعضی دیگر را می‌توان با تحصیل اطلاعات بیشتری دربارهٔ مراکز علمی ایران ـ و از روی آثار آنها در فرهنگ اسلامی ـ به دست آورد.

مطلب دیگری که در موضوع سیر اندیشه و علم در جهان اسلام درخور

تأمل است این است که هر چند نهضت علمی و ادبی اسلام در بغداد مرکز خلافت عباسی شروع شده ولی دورهٔ نضج و کمال و گسترش و شکوفایی آن مقارن بوده با دوره‌هایی که خلافت بغداد رو به ضعف و سستی نهاده و عامل مؤثر در ادارهٔ سرزمینهای شرقی خلافت که مرکز این نهضت بوده حکومتهای محلی ایرانی بوده‌اند، و علاوه بر بغداد که خود در این دوره‌ها نیز عملاً تابع یکی از این حکومتها بوده، مراکز علمی دیگری هم در مناطقی از ایران مانند فارس و ری و طوس و نیشابور و خراسان و جاهای دیگر به وجود آمده بود که در اشاعهٔ علم و ادب اثر بسیار داشتند. دراین‌جا هم این سؤال مطرح می‌شود که آیا این تقارن زمانی صرفاً یک تصادف و اتفاق بوده، یا این‌که واقعاً این ضعف خلافت مرکزی و به وجود آمدن قدرتهای دیگری در ایران خود از عوامل این گسترش و شکفتگی علم و ادب بوده است.

مینورسکی این ضعف خلافت و تعدد مراکز قدرت را در داخلهٔ ایران نه تنها یکی از عوامل، بلکه مهم‌ترین عامل این شکفتگی علمی می‌دانست. به نظر وی مدت زمانی را که از یک طرف ضعف و سستی خلافت مرکزی بغداد آن رااز لحاظ سیاسی و اداری تا سرحد انحلال کشانده بود و از طرف دیگر هنوز قبایل ترک هم از مرزهای شرقی به داخلهٔ ایران راه نیافته بودند، یعنی در فاصلهٔ ۱۵۰ سال یا بیشتر که قدرت سیاسی و اداری و تا حدی هم علمی در دست دولتهای کوچک محلی بوده زمینه برای پیشرفت علم و دانش از هر زمان دیگر در تاریخ اسلام آماده‌تر بوده است. به عقیدهٔ این محقق خصوصیات این دوره از نظر فکری و روحی، یکی تعدد مراکز علمی و دیگری آزادی عقل بود در اعمال حقوق خود خارج از یوغ مذهب. مینورسکی این دوره را دورهٔ نهضت ایرانی می‌خواند و نمایندهٔ این دوره را در بهترین صفات و مزایایش دو شخصیت عظیم و هم‌روزگار یعنی بیرونی و ابن‌سینا می‌داند که هر چند از لحاظ صفات و طرز فکر با هم تفاوت داشتند ولی در داشتن روح علمی که آنها را به بحث و تحقیق و احترام به تمدنهای گذشته وامی‌داشت قرین بودند.

با این ترتیب موضوعی که در نظر بعضی از نویسندگان اسلامی غیرطبیعی و تا حدی شگفت‌انگیز جلوه می‌کند، یعنی این‌که در دورانی که قدرت مرکزی خلافت رو به ضعف و سستی نهاده و تا حدی تجزیه شده است پیشرفت علمی و فکری عالم اسلام با گامهای بلندتری ادامه یافته است، در نظر این محقق و بسیاری از محققان دیگر نه تنها شگفت‌انگیز نیست بلکه تا حدی نتیجهٔ طبیعی چنین وضعی بوده است. به نظر این دسته از محققان وجود مراکز متعدد علمی مستقل که نتیجهٔ آن آزادی نسبی اندیشمندان در اظهار آرای خود باشد برای پیشرفت علم و اندیشه مناسب‌تر از یک مرکز واحد و بی‌رقیب است که نوعی خاص از فکر و اندیشه را تقویت یا تحمیل نماید.

چیزی که در گفتهٔ مینورسکی احتیاج به توضیح دارد این مطلب است که وی دورهٔ شکوفایی علم و اندیشه در جهان اسلام را چنان‌که دیدیم دورهٔ نهضت ایرانی خوانده است. این نامگذاری بدان جهت است‌که در همین دوره بود که اندیشهٔ استقلال در خراسان مایه‌گرفت و به تدریج در همهٔ ایران گسترش یافت و تا آذربایجان و بین‌النهرین هم پیش آمد و در اثر آن در این مناطق دولتهای محلی ایرانی زیاد شدند و یکی از نتایج آن رستاخیز زبان فارسی و به وجود آمدن حماسهٔ بزرگ ملی ایران یعنی شاهنامه به دست فردوسی بود. و اما آنچه احتیاج به توضیح دارد این است که این نهضت ایرانی راکه نتیجهٔ زنده شدن روح ملیت در ایران بوده است با ضوابط و معیارهایی که‌امروز برای ملیت یا «ناسیونالیسم» تصور می‌رود نمی‌توان و نباید توجیه و تفسیر نمود، زیرا ملیت ایرانی خاصه در این دوران خود ضوابط و معیارهایی مخصوص به خود دارد که باید بدان توجه شود. در ناسیونالیسم عصر حاضر لااقل به آن صورت که در بعضی مناطق و در بعضی از ملتها جلوه‌گر شده و نتایجی که از آن در همین قرن مشاهده شده و می‌شود جنبهٔ انسانی و هم‌بستگی اجتماعی آن تحت‌الشعاع جنبه‌های افراطی نژادپرستی و ستیزه‌جویی با ملتها و فرهنگهای دیگر شده، و ما اگر بخواهیم زنده شدن روح ملی را در ایران با این دید بسنجیم باید چنین فرض

کنیم که چون استقلال ایران با حملهٔ اعراب و انتشار اسلام نابود شده بود و زبان فارسی هم به سبب غلبهٔ زبان عربی در طی دو سه قرن از میدان علم و ادب به‌کنار رفته بود پس احیاء ملیت ایرانی و زبان فارسی می‌بایستی با دشمنی با اسلام و مبارزه با زبان عربی آغاز شده باشد، در صورتی که وقایع تاریخی درست عکس این را نشان می‌دهند بدین معنی که نهضت ایرانی در تمام دوره‌های تاریخی خود، هم نگهبان و پرچمدار اسلام بوده و هم حافظ و حامی زبان عربی. این مطلب قابل تأمل است که آخرین خلیفهٔ بغداد که نامی از او در قصائد شعرای عرب به عنوان ممدوح برده شده خلیفه *الراضی بالله* است که در سال ۳۲۲ هجری به خلافت نشست. یعنی از این پس دیگر دربار خلافت بغداد مرکز مؤثری برای زبان و فرهنگ عربی و حمایت از علما و شعرای عرب نبوده و این دولتهای محلی ایران و کارگزاران آنها یا به عبارت دیگر همین نهضت ایرانی بود که از یک طرف باعث رستاخیز زبان فارسی گردید و از طرف دیگر زبان و فرهنگ عربی را هم به عنوان زبان و فرهنگ دینی خود لااقل در شرق عالم اسلامی در کنف حمایت خود گرفت و آن را رونق بخشید و بر سرمایهٔ علمی و ادبی آن بسی افزود. و این برحسب تصادف و اتفاق نبوده است که بزرگترین نمایندهٔ رستاخیز زبان فارسی یعنی فردوسی در همان دوره و در همان منطقه به ظهور می‌رسد که بزرگترین اندیشمندان عالم اسلام امثال ابن‌سینا و بیرونی شاهکارهای فکری خود را به زبان عربی تدوین می‌کنند.

نه تنها در این دوران نهضت ایرانی بلکه از مدتها قبل از این تاریخ نیز اثر بعضی از خلفای بغداد در تشویق و حمایت از شعرا و نویسندگان عرب بیشتر از وزرا و کارگزاران ایرانی خلافت نبوده است، چنان‌که مثلاً در دیوان *بحتری* و *ابن‌رومی* دو تن از بزرگان شعر عربی در عصر عباسی قصائدی که در مدح بزرگان ایرانی دیده می‌شود از مدائحی که دربارهٔ خلیفه یاامرای دیگر در آنها هست به مراتب بیشتر است و این بدان معنی است که حمایت و تشویقی که از اینان می‌دیده‌اند بیش از آن بوده که از دیگران می‌دیده‌اند.

این توضیح برای بیان این نکته است که کسانی که بخواهند دربارهٔ رویدادهای ایران در قرنهای نخستین اسلامی داوری کنند باید آنرا با معیارهای تاریخی و فرهنگی همان دوران که مسلماً غیر از معیارهایی است که امروز شناخته می‌شود بسنجند، وگرنه به نتایجی خلاف واقع می‌رسند، و این معیارها را هم باید از فرهنگ ایران و تاریخ تحولات تاریخی آن به دست آورند. در فرهنگ ایران نه تنها در این دوره بلکه در دوره‌های دیگر هم این گونه تعصبات که هدف آن از میان بردن فرهنگها و ملیتهای دیگر باشد به ندرت دیده می‌شود و شاید هم دیده نشود، و با استناد به این امر می‌توان گفت که جنبهٔ انسانی و جهان‌بینی از قدیم جزء خصوصیات فرهنگ ایران بوده، و این همان خصوصیتی است که قبل از اسلام در مدرسهٔ جندی‌شاپور تجلی می‌کند و بعد از اسلام هم در بغداد و سایر مراکز علمی ایران.

سومین مطلبی که در این زمینه قابل مطالعه و تأمل است تقارن دوران وقفه در پیشرفت علم و اندیشه و سپس انحطاط آن با چند رویداد تاریخی است.

از نظر سیاسی این دوران مقارن است با پیشرفت دولت سلجوقی و تشکیل یک دولت واحد متمرکز که نتیجهٔ آن از میان رفتن حکومتهای محلی ایرانی بود.

و از نظر دینی مقارن است با تقویت یک مذهب خاص رسمی و حمایت بی‌دریغ از آن به وسیلهٔ خواجه نظام‌الملک وزیر مقتدر این دولت که نتیجهٔ آن شدت وحدت مجادلات مذهبی و اشتغال بی‌اندازهٔ افکار به این موضوع بود.

و از نظر فکری مقارن بود با مبارزهٔ بسیار شدید امام محمد غزّالی با فلسفه و تشکیک او در قدرت عقل و اندیشه در یافتن راه صواب.

این‌که تشکیل حکومت مقتدر و متمرکز سلجوقی و از میان رفتن استقلال مراکز علمی و فکری ایران و گزیدن یک مذهب رسمی و تقویت بی‌دریغ از آن که نتیجهٔ آن خواه ناخواه تحمیل یک روش فکری خاص بوده است اثر نامساعد و بازدارنده‌ای بر سیر اندیشه داشته ـ همچنان‌که بسیاری از محققان گفته‌اند ـ مطلبی است پذیرفتنی، ولی دربارهٔ این‌که مبارزهٔ امام محمد غزّالی در این امر تا

چه حد موثر بوده است باید تأمل و تحقیق بیشتری شود. میرهوف بدون تردید معتقد است که انحطاط فلسفه در بغداد از قرن پنجم به بعد نتیجهٔ مبارزهٔ غزّالی با فلسفه و فلاسفه بود. مینورسکی هم در این باره نظری مشابه میرهوف دارد. وی نظر خود را بدین عبارت بیان می‌کند: «چیزی از درگذشت ابن‌سینا و بیرونی نگذشته بود که حملهٔ جدیدی شروع شد و موجب گردید که دوباره در این منطقه وحدت حکومت ضمن یک نظام عام شامل به ضمیمهٔ مذهب رسمی سنی باز گردد. هیچ‌کس صفات برجستهٔ نظام‌الملک را در ادارهٔ مملکت و نیروی اندیشهٔ غزّالی را منکر نمی‌تواند شد، لیکن آنچه در این مورد مهم است آن فرق فاحشی است که بین نوع تفکر علمی و دلیرانهٔ ابن‌سینا و بیرونی از یک طرف و بین نظریهٔ تقلیدی و سنت‌گرایی غزّالی وجود دارد. فراموش نکنیم که چگونه کار غزّالی به رد آرای فلاسفه و تسلیم به روش آرامی‌بخش و وارستگی صوفیانه کشید.» این دوگونگی در طرز فکر به نظر مینورسکی نمایندهٔ دو عصر مختلف بود؛ عصر قدرت‌نمایی فکر و اندیشه که با ابن‌سینا و بیرونی می‌رفت که پایان یابد و عصر سنت‌گرایی که با غزّالی آغاز می‌شد.

اشاره به آرای میرهوف و مینورسکی نه به منظور تأیید یا رد آنها، بلکه بدین منظور است که معلوم شود چرا برای بیان علت یا علل سیر نزولی اندیشه در جهان اسلام پای *امام محمد غزّالی* هم به میان کشیده شده است. امام محمد غزّالی بدون شک یکی از اندیشمندان بزرگ عالم اسلامی است. برداشت فکری او در آغاز سیر و سلوک معنویش بسیار نیرومند و قوی است و این‌که سیر اندیشهٔ او با همان قدرت که شروع شده ادامه و خاتمه نمی‌یابد، مطلبی است بسیار قابل تأمل که شاید بتوان ریشه‌های آن را در مجادلات مذهبی این دوره که به تدریج همه زمینه‌های فکری را تحت‌الشعاع قرار داده بود و هم‌چنین در عوامل دیگری که در این دوران بر عالم اسلامی حکمفرما بود جست‌وجو کرد و در هر حال اهمیت این موضوع به اندازه‌ای است که باید از جهات مختلف مورد بحث و بررسی دقیق قرار گیرد بی‌آنکه سخت‌گیریهای متعصبانهٔ محمود غزنوی و اثر

نامساعد آن بر دوره‌های بعد نیز نادیده گرفته شود. و این بحثی است که نمی‌توان در چنین فرصت کوتاهی به آن پرداخت.

اینها رؤوس مطالبی بود که در این مختصر اشارهٔ اجمالی بدانها میسر گردید، بدین امید که شاید برای کسانی که علاقه‌ای به تحقیق در این موضوع دارند مفید باشد.

چون در این مقاله از برخی محققان و آرای ایشان مطالبی نقل شده، لذا دراین‌جا فهرستی از مقالات یا کتابهایی از ایشان که در این زمینه مورد مراجعه بوده ذکر می‌شود.

جورج سارتن: آنچه از وی دراین‌جا نقل شده از کتابی است که اصل آن با این عنوان است J. Sarton, The life of Science و آقای احمد بیرشک آن را به فارسی برگردانده و با عنوان «سرگذشت علم» در سال ۱۳۳۳ در تهران به چاپ رسانیده‌اند.

اولیری: کتاب وی به این عنوان است:

De Lacy O'leary, How Greek Science Passed to the Arabs

این کتاب در سال ۱۹۴۸ میلادی در انگلستان در مؤسسه

Routledge & Kegan Paul, Ltd.

Broadwy House, 68 - 74 Carter Lane, London, E. C. 4

به چاپ رسیده و آقای احمد آرام آن را از روی همین چاپ به فارسی برگردانده‌اند و در سال ۱۳۴۱ به نام «انتقال علوم یونانی به عالم اسلام» جزء انتشارات دانشگاه تهران به شمارهٔ ۸۶۰ و از محل هدیهٔ دکتر یحیی مهدوی به دانشگاه به شمارهٔ ۱۵ چاپ و منتشر گردیده.

کراچکوفسکی: اصل این کتاب که دربارهٔ «ادبیات جغرافیایی عربی» است به این عنوان است:

Ignati Iulianovich Krachkovski,

Istoria Arabskoi Geograficheskoi Literatury.

Moskova - Leningrad, 1957.

این کتاب به عربی هم ترجمه شده و در سال ۱۹۶۳ میلادی در قاهره به چاپ رسیده. مترجم آن آقای صلاح‌الدین عثمان هاشم و عنوان کتاب در عربی «تاریخ الادب الجغرافی العربی» و ناشر آن «لجنة‌التألیف و الترجمة و النشر» است.

ماکس میرهوف: این بحث نخست در سپتامبر ۱۹۳۰ در ضمن صورت جلسات

فرهنگستان علوم پروس، «بخش پژوهشهای تاریخی فلسفی» در جلد ۲۳ با این عنوان انتشار یافت:

M. Meyerhof, von Alexandrien Baghdad, in Sitzungsberichte d. Preuss AK.d. Wissenseh., Phil - hist, Klasse, 1930 XXXIII, P.P. 387 - 129.

و آقای دکتر عبدالرحمن بدوی آن را از آلمانی با این عنوان به عربی ترجمه کرده «من الاسکندریة الی بغداد، بحث فی تاریخ التعلیم الفلسفی و الطبی عندالعرب، للدکتور ماکس مایرهوف» و در کتاب «التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة» چاپ و منتشر ساخته است، (رجوع شود به چاپ دوم این کتاب، قاهره، ۱۹۴۶ از صفحه ۳۷ به بعد).

مینورسکی: آنچه از وی دراین‌جا نقل شده از بحث عالمانه‌ای است که وی برای دایرةالمعارف عربی که در بیروت زیر نظر آقای فؤاد افرام‌البستانی رئیس دانشگاه لبنان منتشر می‌گردد دربارهٔ زندگی ابن‌سینا نوشته بود. این بحث به عربی ترجمه گردید و در آن دایرةالمعارف ذیل کلمهٔ ابن‌سینا به چاپ رسید؛ ج ۳، ص ۲۱۸، بیروت، ۱۹۶۰ م. و به زبان فارسی هم ترجمه شد و در مجله «الدراسات الادبیة» نشریهٔ کرسی فارسی دانشگاه لبنان با عنوان «ابن‌سینا، چند نکته دربارهٔ زندگی و اصل و تبار او» منتشر گردید. سال دوم، شمارهٔ سوم، بیروت. پائیز ۱۳۳۹ هـ. ش./ ۱۹۶۰ میلادی.

گفت‌وگو دربارهٔ زبان و ادبیات فارسی در تلویزیون لبنان

تاکنون هر وقت سخن از روابط فارسی و عربی به میان می‌آمد آنچه در وهلهٔ اول به ذهن می‌رسید موضوع وجود کلمات عربی در زبان فارسی و لزوم آموختن عربی برای درک صحیح زبان و ادبیات فارسی بود و کمتر به این نکته توجه می‌شد که مسألهٔ روابط ادبی و لغوی بین دو زبان فارسی و عربی یک‌جانبه نبوده بلکه دو جنبه داشته است، و تا وقتی که این موضوع از هر دو طرف آن مورد مطالعه و توجه قرار نگیرد نه حق مطلب در این زمینه به خوبی ادا شده و نه نتیجه‌ای که معمولاً از وجود روابط فرهنگی بین دو زبان انتظار می‌رود به دست خواهد آمد. از هنگامی که در کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان چه در این مجله و چه در انتشارات دیگر آن موضوع روابط ادبی و فرهنگی این دو زبان از هر دو طرف آن مورد توجه و تحقیق قرار گرفت، و به خصوص راجع به تأثیر ادب و فرهنگ ایران در ادبیات و زبان عربی، تحقیقات تازه‌تری انتشار یافت، این مسأله از طرف دیگر آن هم یعنی لزوم آموختن زبان و ادب فارسی برای درک بهتر زبان و ادبیات عربی مطرح گردید؛ و چون ما همان‌طور که در آغاز هفتمین سال این مجله نوشتیم معتقدیم که در مسایل اساسی علمی آنچه دارای اهمیت و اعتبار است اقناع اهل فکر و رای و معتقد شدن صاحبنظران به آن مسایل است، به این جهت از طرح این مسأله در محافل علمی و بین استادان و دانشمندان استقبال کردیم، و کوشیدیم تا علل طرح این مسأله و دلایلی که توجه

به آن را از نظر علمی و ادبی ضروری می‌سازد شرح دهیم، و خوشوقتیم که این کار به نتیجه‌های نیکی هم رسید. از جملهٔ اقداماتی که در این زمینه صورت گرفت یکی هم تشکیل دو جلسهٔ مصاحبهٔ تلویزیونی به وسیلهٔ چند تن از استادان و ادبای معروف بود که از مدیر این مجله هم برای شرکت در آن دعوت شد تا در آن جلسات فعالیت‌های علمی این کرسی و روابط ادبی و فرهنگی دو زبان فارسی و عربی و هم‌چنین نظریهٔ ضرورت تعلیم زبان و ادب فارسی در رشته‌های ادبی دانشگاههای عربی مورد گفت‌وگو قرار گیرد. این دو مصاحبه یکی در تاریخ ۲۸ ـ ۱۲ ـ ۶۴ م. و دیگری در تاریخ ۲۴ـ ۳ـ ۶۶ م. در برنامهٔ مخصوص تلویزیون لبنان به عنوان «با متفکران» که به وسیلهٔ چند تن از استادان و اهل ادب اداره می‌شود تشکیل گردید، و چون متضمن مطالبی اساسی دربارهٔ مسایل مورد گفت‌وگو و همچنین اصولی است که در زمینهٔ روابط ادبی دو زبان باید مورد توجه قرار گیرد، خلاصهٔ هر دو مصاحبه را در این جا درج می‌نماییم.

مقدمهٔ استاد فؤاد البوبو دانشیار دانشگاه لبنان و مدیر برنامه:

خانم‌ها و آقایان! ادبیات عربی و هر ادبیات دیگری در واقع آمیخته‌ای است از آداب مختلفی که همه در یک قالب ریخته شده و آن قالب زبانی است که وسیلهٔ تعبیر و بیان آن قرار می‌گیرد. آشنایی با سرچشمه‌ها و همچنین عوامل خارجی که در ادبیات یک زبان تأثیر کرده برای کسانی که بخواهند در آن ادبیات تحقیق کنند و متون آن را بفهمند و اندیشه‌ها و نمونه‌هایی را که در آن وارد شده به خوبی دریابند کمال ضرورت را دارد. این مطلب در کتابهایی هم که از ادبای قدیم به جای مانده مانند کتاب ابن‌الندیم یا کتاب الحیوان جاحظ و دیگران نیز ذکر گردیده است. جاحظ در کتاب الحیوان گوید: «کتابهای هند به عربی ترجمه شد و حکمت یونان نیز به این زبان نقل گردید و ادبیات ایرانیان نیز به آن برگردانده شد». در این جا اجازه می‌خواهم که قدری در این عبارت اخیر

جاحظ دقت بیشتری کنم. جاحظ درباره ادبیات ایران نه کلمهٔ ترجمه را بکار می‌برد و نه کلمهٔ نقل را، بلکه در این مورد کلمهٔ تحول یعنی برگرداندن را استعمال کرده، و این بدان جهت است که خواسته با این عبارت اثر بسیار نافذ و قاطعی را که ادبیات فارسی در زبان عربی به جای گذارده نشان دهد؛ و ما می‌دانیم که بسیاری از کتب علمی عربی را نویسندگان و دانشمندان ایرانی‌الاصل تألیف کرده‌اند، و در این مورد کافی است که کتاب سیبویه را که نخستین کتاب علمی در دستور زبان عربی است ذکر کنیم.

زبان عربی و تمدن عربی از هر لحاظ تحت تأثیر ادبیات و تمدن ایران قرار گرفته، همچنان‌که زبان عربی هم به نوبهٔ خود در زبان و ادبیات ایران اثر گذاشته، یعنی این‌که این تأثیر یک عمل متقابل و دادوستد دو جانبه بوده است. امشب آقای دکتر محمدی استاد ادبیات عرب در دانشگاه تهران که اکنون هم استاد و رئیس کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان می‌باشند قبول زحمت فرموده و دعوت ما را اجابت نموده‌اند که درباره این تأثیر متقابل برای ما بیاناتی ایراد نمایند.

یکی از فعالیتهای کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان مجلهٔ «الدراسات الادبیة» است که به وسیلهٔ این کرسی انتشار می‌یابد. این مجله بیشتر به مطالعات و تحقیقات علمی و ادبی وزین می‌پردازد، و به همین جهت از آغاز انتشارش چه در لبنان و چه در خارج و چه در محافل خاورشناسان دارای موقعیت ممتاز و جالب توجهی است، و فعلاً برای این‌که وقت بیشتری از شما نگیرم و به اصل مطلب بپردازیم سؤالات خود را شروع می‌کنیم:

س ــ آیا ممکن است دربارهٔ مرکز زبان و تحقیقات فارسی دانشگاه لبنان اطلاعاتی در اختیار ما بگذارید؟

ج ــ کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان نزدیک هشت سال است که تأسیس شده، و تأسیس آن جزیی از برنامهٔ همکاری علمی بین دانشگاه تهران و این دانشگاه است. در دانشگاه لبنان درس زبان و ادبیات فارسی برای

دانشجویان رشته‌های ادبیات عرب و تاریخ عربی و اسلامی تدریس می‌شود، و این بدین منظور است که آنان در موضوعاتی که قصد تخصص دارند معلومات بیشتری کسب کنند، یا به عبارت بهتر معلومات خود را در این کرسی تکمیل کنند. این‌که می‌گویم تکمیل کنند برای این است که دو ادبیات فارسی و عربی به واسطه پیوند استوار و تأثیر متقابلی که در گذشته بین آنها وجود داشته و به خصوص در عصر عباسی که این پیوند به حد آمیزش رسیده هریک از آن دو در سطح علمی و تحقیقاتی مکمل یکدیگر شده‌اند، و به همین جهت محققان و دانشمندان هر دو زبان را عقیده بر آن است که آموختن هریک از آن دو برای کسانی که بخواهند در ادبیات زبان دیگر تحقیق و مطالعه کنند ضروری است.

س ـ کرسی زبان و ادبیات فارسی مجله‌ای به نام «الدراسات الادبیة» منتشر می‌کند، آیا ممکن است اطلاعاتی هم دربارهٔ این مجله در اختیار ما بگذارید که چگونه تأسیس شده و چه موضوعاتی بیشتر در آن مورد بحث و تحقیق قرار می‌گیرد؟

ج ـ فعالیتهای علمی این کرسی تنها منحصر به جنبهٔ آموزشی آن نیست، بلکه در زمینهٔ تحقیقات و مطالعات علمی نیز فعالیت‌هایی دارد. مسایلی که مورد توجه این کرسی است بیشتر در زمینه‌های سنجش ادبی است، یعنی بحث و تحقیق درباره موضوعات مشترک بین ادبیات فارسی و عربی و حدود همکاری آن دو در دوره‌های قدیم و آثاری که از این همکاری در هریک از آن دو به ظهور رسیده است. و چون این‌گونه تحقیقات در ادبیات هر دو زبان تازه است، ما از همان روز اول که به این کار دست زدیم دریافتیم که به یک نشریهٔ علمی و دانشگاهی احتیاج داریم، تا از یک طرف نتیجهٔ مطالعات و تحقیقات این کرسی را در این زمینه‌ها در اختیار استادان و محققان در سایر دانشگاهها بگذارد، و از طرف دیگر وسیلهٔ ارتباط و آشنایی و واسطهٔ تبادل معلومات بین علمای هر دو زبان باشد، و به همین جهت است که این مجله به دو زبان منتشر می‌شود، بدین ترتیب که تحقیقات مربوط به زبان و ادبیات و تاریخ و فرهنگ ایران برای اطلاع

علما و دانشمندان عربی زبان غالباً به زبان عربی و آنچه مربوط به ادبیات و فرهنگ عربی باشد برای اطلاعات فارسی زبانان به زبان فارسی منتشر می‌گردد، تا هر دو دسته از علمای هر دو زبان از گنجینه‌های ادبی و فرهنگی زبان دیگر مطلع گردند. این مجله اکنون ششمین سال انتشار خود را طی می‌کند.[1]

س ــ چنان‌که اطلاع داریم شما تاکنون کتابهای متعددی در همین زمینه‌ها تألیف کرده‌اید که قسمتی از آنها به زبان فارسی و بیشتر به زبان عربی است؛ از جملهٔ آنها که شخصاً دیده‌ام یک کتاب به فارسی دربارهٔ تأثیر فرهنگ ایران در تمدن اسلام و عرب است، و دیگر کتابی به عربی دربارهٔ تاریخ ادبیات قدیم عرب، و دو جلد دیگر هم باز به عربی دربارهٔ نثر و شعر معاصر عربی است، که همه جزء انتشارات دانشگاه تهران به چاپ رسیده و از کتابهای درسی آن دانشگاه است. ولی دراین‌جا می‌خواهیم دربارهٔ کتاب دیگری غیر از آنچه ذکر شد از شما اطلاعاتی کسب کنیم، و آن کتابی است که در موضوع «ترجمه و نقل از زبان فارسی به عربی در قرنهای نخستین اسلامی» تألیف کرده‌اید و اخیراً جزء انتشارات کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان به چاپ رسیده و منتشر شده است. این کتاب چنان‌که از عنوان آن پیدا است جلد اول از سلسله‌ای است که به نام «سرچشمه‌های ایرانی ادبیات عرب» خوانده می‌شود. آیا ممکن است دربارهٔ این سرچشمه‌ها و جویبارهای فرهنگی ایران که در ادبیات عربی جریان یافته نیز اطلاعاتی به ما بدهید؟ البته زبان عربی هم در زبان و ادبیات فارسی تأثیر داشته، چنان‌که اثر آن در خط و روشهای ادبی فارسی ظاهر است، ولی موضوع امروز ما این است که دربارهٔ ترجمه و نقل از زبان فارسی به عربی گفت‌وگو کنیم.

ج ــ این کتاب نیز یک حلقه از سلسله تحقیقاتی است که در این کرسی بدان می‌پردازیم، و همانطور که بیان نمودید موضوع آن ترجمه و نقل از فارسی در قرنهای نخستین اسلامی است. شما به خوبی اطلاع دارید که تحول و پیشرفتی که در دورهٔ عباسی در ادبیات عربی حاصل گردید، همچنان‌که همهٔ محققان

---

۱. این مصاحبه در سال ششم مجله به عمل آمد.

معتقد هستند نتیجهٔ برخورد زبان عربی با فرهنگ ملتهای دیگری بود که در ادبیات و هنر سابقهٔ طولانی داشتند، و یک چنین تحول و پیشرفتی برای هر زبانی که از حدود جغرافیایی و ملی خود تجاوز کند و بخواهد میراث فرهنگی و مدنی انسانی را دربرگیرد امری طبیعی است، و به همین جهت برای درک ادبیات عرب در این دوره ضرورت دارد که عناصر خارجی هم که در آن اثر گذارده و از عوامل تحول و پیشرفت آن بوده‌اند نیز شناخته شوند، و از آنجا که مهم‌ترین عناصر خارجی یا به عبارت بهتر بزرگترین سرچشمه‌های ادبیات عرب در این دوره سرچشمه‌های ایرانی بوده، از این جهت بحث و تحقیق در سرچشمه‌ها هم جزیی از تحقیقات دربارهٔ ادبیات دورهٔ عباسی است؛ و شکی نیست که نخستین گامی که در زمینهٔ این‌گونه تحقیقات باید برداشته شود این است که راه‌های اصلی و مستقیمی که این دو ادبیات را در گذشته به هم می‌پیوسته روشن شود، و این راه اساسی و مستقیم همان راه ترجمه و نقل مستقیم است، و به همین جهت ما به این موضوع پرداختیم تا معلوم شود که در چه رشته‌هایی از رشته‌های ادبی کتابهایی از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده، آن کتابها از چه دسته‌ای، و نوع مطالب آنها چگونه بوده، و چه نوع کتابها یا آثاری در عربی تحت تأثیر آنها بوجود آمده، و امثال اینگونه مسایل که البته احتیاج به پی‌جویی و پژوهش دارد. لیکن در این جلد اول دامنهٔ بحث ما از دو دسته از این کتابهای ترجمه شده تجاوز نکرده، و آنها یکی دسته کتابهایی است که دربارهٔ پادشاهان و امور مملکت‌داری و ادارهٔ دولت و امثال اینها تألیف می‌گردیده و معمولاً به نام «تاجنامه» خوانده می‌شده، و دسته دیگر کتابهایی است که دربارهٔ قواعد و رسوم و آداب و بعضی موضوعهای علمی یا فنی یا هنری تألیف می‌شود و به نام «آیین‌نامه» خوانده می‌شده‌اند.

غیر از آنچه ذکر شد موضوعهای دامنه‌دارتر دیگری هم در این زمینه برای بحث و تحقیق هست، مانند رشته رسائل ادبی و عهدنامه‌ها و رشته تاریخ و قصه و داستان و ادبیات اخلاقی و بسیاری موضوعات دیگر که همه احتیاج به

تحقیق و پژوهش دارند.

س ـ شما چه در سخنرانیها و چه در نوشته‌های خود پیوسته بر این نکته تکیه می‌نمایید که آموختن زبان و ادبیات فارسی برای درک بهتر زبان و ادبیات عرب لازم و برای تحقیق در فرهنگ و ادب این زبان ضروری است و به همین جهت هم در دانشگاه لبنان زبان و ادبیات فارسی در رشتهٔ ادبیات عرب جزء دروس اساسی و اجباری شده است. چون این مطلبی است تازه و احتیاج به توضیح بیشتری دارد ممکن است بفرمائید که شما برای تأیید این نظر خود چه دلایلی دارید؟

ج ـ این مطلب صحیح است که من در نوشته‌ها و گفته‌های خود بر این مطلب تکیه می‌کنم، ولی این نظریه‌ای نیست که من آن را به وجود آورده باشم، بلکه مطلبی است که تحقیقات و پژوهشهای لغوی و تاریخی و ادبی آن را بر ما تحمیل می‌کند و من یقین دارم که هر قدر دامنهٔ تحقیقات تاریخی و علمی در این دو زبان و به خصوص در زبان عربی گسترش یابد و پیوستگی تاریخی آن با زبان و ادب فارسی آشکارتر گردد این مطلب مسلم‌تر خواهد گردید. دلایلی که ما را به لزوم تحصیل فارسی برای دانشجویان رشتهٔ ادبیات عرب در دانشگاه‌های عربی وادار می‌کند همان دلایلی است که برای لزوم تحصیل عربی برای دانشجویان رشتهٔ ادبیات فارسی در دانشگاههای ایران و سایر کشورهای فارسی‌زبان می‌توان اقامه کرد، و آن هم پیوستگی فرهنگی و تاریخی و آمیزش لغوی این دو زبان و آثار بسیاری است که از هریک در دیگری وجود دارد، زیرا چنان‌که گفتیم این دو زبان از لحاظ فرهنگ و ادب به اندازه‌ای به هم پیوسته‌اند که تفکیک آنها در زمینهٔ تحقیقاتی مشکل به نظر می‌رسد و در همه مؤسسات علمی و خاورشناسی هم فارسی و عربی تقریباً یک زمینهٔ تحقیقاتی را تشکیل می‌دهند. مثلاً از نظر لغوی کسی که بخواهد در رشتهٔ زبان و ادبیات عربی تخصص حاصل نماید و اصول کلمات و تحولات آنها را تشخیص دهد همان احتیاج را به دانستن زبان فارسی دارد که داوطلب تخصص در زبان و ادبیات فارسی به آموختن زبان عربی

دارد. صحیح است که اثر زبان عربی در فارسی هم نمایان‌تر و هم بیشتر است، ولی این امر در اصل موضوع تغییری نمی‌دهد، زیرا این ضرورتی را که ما برای آموختن زبان فارسی جهت دانشجویان عربی زبان معتقدیم همانطور که ذکر کردیم در حد تخصص است نه در سطح عادی. دربارهٔ لزوم تعلیم زبان عربی هم برای فارسی‌زبانان نیز همین عقیده را داریم، چون یک نویسنده یا خواننده عادی یا کسی که در رشته‌های علمی و فنی کار می‌کند و کارش مطالعات لغوی و ادبی نیست همین قدر که معنی مصطلح کلمه‌ای را به خوبی فهمید برای او کافی است، دیگر ضرورتی ندارد که اصل و ریشه و کیفیت اشتقاق و تحولات تاریخی آن را هم بداند، البته اگر این را هم دانست این فضیلتی است ولی ضرورت نیست، ولی برای دانشجوی رشتهٔ ادبیات، یعنی کسی که چه در دورهٔ تحصیل و چه پس از آن سروکارش با زبان و ادبیات و تحقیق و مطالعه در این رشته است، مسأله صورت دیگری به خود می‌گیرد. در آنجا ضرورت دارد که هم دانشجوی عربی زبان مهم‌ترین زبانی را که در عربی، هم از لحاظ لغت و هم از لحاظ ادب تأثیر گذاشته، یعنی زبان فارسی را که از آن صدها و هزارها کلمات شناخته و ناشناخته در عربی راه یافته خوب بشناسد، و هم بر دانشجوی ادبیات فارسی فرض است که زبان و ادبیات عربی را تا آن اندازه که آنها را بر درک صحیح زبان و ادبیات فارسی و تحولات آن یاری کند بیاموزد.

دیگر از مواردی که آشنایی با زبان و ادبیات فارسی برای محققان عرب ضرورت می‌یابد در موضوع تاریخ و به خصوص تاریخ فرهنگ و تمدن این منطقهٔ عربی و اسلامی است. دراین‌جا تکرار این نکته البته ضرورتی ندارد که دورهٔ عباسیان تمدن و فرهنگ عربی و اسلامی به طوری با تمدن و فرهنگ ایرانی آمیخته شد که تفکیک آنها غیرمیسر است، و در دوران اسلامی هم پیوسته فرهنگ ایران یکی از منابع فیاض فرهنگ و تمدن عربی به شمار می‌رفته است. بنابراین طبیعی است که هرگاه محقق و مورخ عربی بخواهد دربارهٔ تاریخ و تاریخ فرهنگ عربی تحقیق کند، اگر از تاریخ و فرهنگ ایران در بهترین مظاهر

آن‌که زبان و ادبیات فارسی باشد بی‌اطلاع بماند یکی از منابع اصلی و اساسی کار خود را از دست داده است. دربارهٔ تاریخ عمومی عرب و تحقیق در آن‌که در هر حال از تاریخ اسلام جدا نیست این مطلب را هم باید یادآور بود که گذشته از دوران پیش از مغول که در زبان فارسی هم مؤلفات تاریخی چندی به وجود آمده، از بعد از مغول تواریخ قسمت بزرگی از عالم اسلامی به زبان فارسی تألیف شده که در آن زمینه‌ها در زبان عربی مؤلفاتی به آن اهمیت وجود ندارد، و هرگونه تحقیق تاریخی در آن دوره‌ها بدون مراجعه به آن مصادر تاریخی ناقص و نارسا خواهد بود. به این دلایل و دلایل دیگری که دراین‌جا جای تفصیل آنها نیست به نظر ما در سطح علمی و تحقیقاتی زبان و ادبیات فارسی و عربی هریک مکمل یکدیگرند و هر دو به یک اندازه به یکدیگر احتیاج دارند و هیچ یک از دیگری بی‌نیاز نخواهد بود.

س ــ گذشته از زمینهٔ تاریخی و تحقیق در ادبیات کلاسیک عربی آیا به نظر شما آموختن زبان و ادبیات فارسی در حال حاضر چه نفعی برای دانشجویان عرب خواهد داشت؟

ج ــ برای این‌که از گفته‌های سابق این نتیجه گرفته نشود که زبان فارسی تنها به درد محققانی خواهد خورد که بخواهند در لغت یا فرهنگ و تاریخ گذشته عرب تحقیق نمایند و زبانی نیست که در عصر حاضر هم رسالتی داشته باشد تا بتواند خواننده‌ای را راضی و خرسند سازد، شاید طرح این مطلب ضرورت داشته باشد. در این مورد لازم می‌دانم به این مطلب به طور اجمال اشاره کنم که چون ادبیات زبان فارسی و به خصوص ادبیات منظوم آن بیشتر جنبهٔ انسانی و جهانی دارد تا جنبهٔ محلی، از این جهت همیشه برای خوانندگان غیر ایرانی هم همان فوائد روحی و معنوی را دربردارد که برای خوانندهٔ ایرانی. از این جا است که زبانهای کمی را می‌توان نشان داد که آثار ادبی و فکری آنها به این کثرت و به این کیفیت که آثار فارسی را بوده است به زبانهای دیگر ترجمه شده باشد، و این بدان جهت است که ادبیات منظوم زبان فارسی و به خصوص

آنها که از عرفان ایرانی هم مایه‌ای گرفته باشند بازگوی افکار و اندیشه‌ها و آرزوهای درونی و روح زیاده‌طلب و سرکوفتهٔ انسان در همه وقت و در همه جا است، و اختصاص به زمان و مکان معینی ندارد و به هر زبان که ترجمه شود اهل آن زبان در خلال سطور آن تعبیری از مکنونات درونی خویش را خواهد یافت و به همین جهت دانشجویان عربی‌زبان هم از تحصیل این ادبیات فوائد و منافع بی‌شمار خواهند برد که شاید مهمتر از همهٔ سعه افق دید آنها در جهت انسانی و جهانی است، و شاید بتوان گفت که در دنیای کنونی که خواه ناخواه باید در جهت وحدت انسانی و جهانی سیر کند ادبیاتی که چون ادبیات فارسی انباشته از زبده افکار و تجارب دانایان و حکیمان و اهل نظر و اندیشه باشد رسالتی بس ارجمند خواهد داشت، و آن گسترش روح انسان‌دوستی و جهان‌بینی و شکستن حلقه‌های تنگی است که بشر را در حال حاضر هم مانند دوره‌های تاریک گذشته در بند خود نگه داشته است، که اگر با همین نظر و به همین قصد مورد مطالعه قرار گیرد شاید پاسخ بسیاری از مشکلات روحی عصر حاضر را بتوان در آن یافت.

دربارهٔ شیوهٔ رسم‌الخط فارسی

دوستی فاضل و ارجمند نسخه‌ای از دفترچه شیوهٔ رسم‌الخط فارسی را که به تصویب شورای عالی فرهنگ رسیده و به وسیله اداره کل مطالعات و برنامه‌های وزارت فرهنگ به چاپ رسیده و بنا شده که در همهٔ کتابهای درسی به‌کار رود و شیوهٔ عمومی خط فارسی باشد به ما ارزانی داشته و خواسته‌اند نظر خود را دربارهٔ آن بنویسیم.

آقای مصطفی مقربی هدیه‌کننده و نویسندهٔ دانشمند این دفترچه دربارهٔ تاریخچهٔ آن نوشته‌اند: «آنچه را در این جزوه ملاحظه می‌فرمایید نخست در سال ۱۳۳۹ در مجلهٔ سخن پیشنهاد کردم، سپس در جلسه‌ای که در اردیبهشت سال ۴۲ برای بحث دربارهٔ تدریس فارسی در مدارس تشکیل شد همین پیشنهادها در کمیسیون رسم‌الخط آن مورد بحث قرار گرفت و عیناً تصویب شد، بعداً مجلهٔ آموزش و پرورش آنها را برای اطلاع و انتقاد ارباب نظر چاپ کرد و کمی بعد آن‌ها را شورای عالی فرهنگ از تصویب گذرانید.»، و دربارهٔ اصل شیوه نیز این توضیحات را اضافه کرده‌اند: «البته من از خود چیزی نیاورده‌ام، فقط به دلایل منطقی و دستوری و تعلیمی از میان آنچه در این هزار و سی‌صد سال معمول بوده یکی را برگزیده‌ام تا کار این همه کسانی که در این روزگار باید باسواد شوند آسانتر گردد و کلمهٔ واحد در همه جای کشور به صورت واحد نوشته شود و تولید تشتت و هرج و مرج نکند، زیرا هیچ زبانی حتی زبان عربی که

با ما در شکل خط اشتراک دارد نیست که در آن یک کلمهٔ واحد به صور مختلف نوشته شود، و مثلاً خانه‌ای را بعضی خانه‌یی و گروهی دیگر خانهٔ بنویسند. البته سه بدعت ـ اگر بتوان آنها را بدعت خواند ـ در آن هست، یکی این که کرسی «ی» را برای همزهٔ آخر کلمه برگزیدم، و یکی دو نکتهٔ دیگر در باب همزه مانند مسئول به جای مسؤول و قرائت به جای قراءت. دوم افزودن الف «ا» در حال الف مقصور «ی» در کلمات عربی مستعمل در فارسی، تا شکل مکتوب حکایت از صورت ملفوظ کند، مانند مبتلا، تقوا، فتوا، قوا، اعلا. سوم مسئلهٔ تنوین است که پیشنهاد کرده‌ام در کلمات عربی مستعمل در فارسی پس از آخرین کلمه (این حرف آخر هر چه باشد) روی الف گذاشته شود، مثلاً کاملاً، جزئاً، حقیقتاً، و از این جهت از تنوین در «ة» زائد به صورت حقیقةً عدول کرده‌ام که شکل «ت» برای فارسی زبان همه جا تلفظ «ت» را القا کند، و دیگر فارسی زبان (خاصه گروه بی‌شماری که پس از سال ششم ابتدایی یا حداکثر سال نهم ترک تحصیل می‌کنند و به دنبال تأمین معاش می‌روند) توجه به اصل عربی این «ت» که زائد است یا اصلی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد ننماید ...».

این خلاصه‌ای بود از آن قسمت از مطالب این دفترچه که به گفتهٔ آقای مقربی ممکن است بدعتی در شیوهٔ خط شمرده شود، و در این جزوه با ذکر موارد جزیی و مثال‌هایی روشن شده است.

در این که خط فارسی هم باید شیوهٔ واحدی داشته باشد که هرکس نتواند هر قدر هم اهل علم و سواد باشد از آن تخطی کند کوچکترین تردیدی نیست، زیرا این از ضروریات هر زبان است که راه و رسم آن روشن باشد؛ و در این‌که آقای مقربی هم با سرمایهٔ علمی و ممارست ممتد و حسن تشخیص خود برای اظهار نظر در این امر از هر لحاظ شایستگی دارند و در این دفترچه هم کوشیده‌اند تا جایی‌که مقدور بوده و از حد عرف و عادت خارج نباشد از دلایل منطقی و دستوری و تعلیمی پیروی کنند نیز تردیدی نداریم، ولی در این‌که این شیوه با همهٔ مقدمات منطقی آن و با این‌که به تصویب شورای عالی فرهنگ هم رسیده ـ

گرچه این‌گونه کارها در شأن فرهنگستان است ـ شیوهٔ واحدی گردد که همهٔ فارسی‌نویسان و اهل رای و نظر خود را به پیروی از آن ملزم دانند و دست از اعمال ذوق و سلیقه شخصی خود بردارند شک و تردید بسیار هست.

این شک و تردید نه در صحت این روش و نه به علت آن چیزهایی است که آقای مقربی آنها را بدعت خوانده‌اند، بلکه به این علت است که بیشتر اختلاف سلیقه‌های موجود دربارهٔ زبان فارسی که خط و شیوهٔ خط هم جزیی از آن می‌باشد ناشی از آن است که هنوز دربارهٔ یک مسألهٔ اساسی که منشأ بسیاری از مسایل و مشکلات خط و زبان فارسی است یعنی مسألهٔ طرز معامله و رفتار با کلمات عربی که در زبان فارسی وارد شده‌اند یک اصل کلی و اساسی که باید پایهٔ احکام و قواعد خط یا دستور زبان باشد مورد اتفاق اهل نظر و ارباب رای قرار نگرفته و تا وقتی هم که این مسأله حل نشود حل مسایل دیگر این زبان اگر چه ناشی از امور دیگر هم باشد امکان‌پذیر نیست؛ و علت این هم که هیچ‌یک از تلاشهایی که در گذشته برای حل مشکلات این زبان شده به نتیجه نرسیده همین امر است، زیرا هنوز تکلیف فارسی‌نویسان دربارهٔ این کلمات روشن نیست. آیا این‌گونه کلمات هم مانند هر کلمهٔ خارجی که در زبانی دیگر وارد می‌شود و جزء آن می‌گردد همیشه و در همه جا ـ چه در نوشتن و چه در اجرای قواعد دستوری بر آنان ـ باید تابع دستور زبان فارسی و تلفظ فارسی‌زبانان باشند بدانگونه که مثلاً کلمات فارسی که در زبان عربی وارد شده‌اند از هر لحاظ تابع آن زبان شده و جزیی از آن گردیده‌اند، یا این‌که به تقلید نویسندگان بعضی از دوره‌های گذشته که هنوز هم برخی از فضلای عصر کم و بیش به شیوهٔ آنان گرایشی دارند این کلمات را باید از این قاعدهٔ کلی خارج ساخت و آنها را چه در اشتقاق و تصریف و چه در امور دیگر همچنان تابع قواعد زبان عربی دانست؟ در این مسألهٔ اساسی و اصولی هنوز وحدت نظری وجود ندارد، زیرا گروهی این، گروهی آن پسندند. مثلاً بعضی مایلند کلمات عربی را در فارسی به قاعدهٔ فارسی جمع ببندند و معلمین و محصلین و مانند اینها را معلمان و محصلان بنویسند. برخی دیگر

خوش دارند که حتی کلمات فارسی را هم در لباس جمع عربی ببینند و استادان و دهقانان را هم اساتید و دهاقین بگویند. بعضی از فضلا اصرار دارند که صفت و موصوف عربی در زبان فارسی هم همچنان در تذکیر و تأنیث مطابقت کنند. و گروه دیگر نه تنها چنین کاری را لازم نمی‌دانند بلکه اصولاً تحمیل کردن چنین مبحثی را بر دستور زبان فارسی که جایی در آن برای تذکیر و تأنیث نیست یک نوع تعدی بر نوامیس زبان می‌شمارند. در همین شیوهٔ خط، گروهی مثلاً رعایت همه قواعد تنوین را که یکی از مختصات زبان عربی است به همان‌گونه که در کتابهای مفصل عربی شرح داده شده در کلمات عربی فارسی‌شده هم ضروری می‌دانند و در دستور زبان فارسی باب مفصلی برای آن بوجود آورده‌اند و گروه دیگر این باب را هم در دستور زبان فارسی زائد می‌شمرند، و می‌خواهند که لطفاً و حقیقةً را هم همانطور که تلفظ می‌کنند لطفن و حقیقتن بنویسند، یا دربارهٔ الف‌هایی که در عربی به مقتضای طرز تلفظ و مخرج صوتی آنها به الف مقصوره و ممدوده یعنی الف کوتاه و بلند تقسیم شده و برای تشخیص نوع تلفظ آنها اولی را با "ی" و دومی را با "اء" می‌نویسند، عده‌ای مایلند که این دو الف در تمام کلماتی که از عربی گرفته شده در فارسی هم همان صورت عربی خود را حفظ کنند؛ و با این حساب نوشتن "شورا" و "اعلا" و "فتوا" را غلط می‌دانند. و عده‌ای دیگر به دلیل این‌که در تلفظ فارسی جز یک گونه مخرج الف وجود ندارد که آن هم شبیه هیچ‌یک از الف‌های کوتاه و بلند عربی نیست و هیچ‌گونه فرقی بین تلفظ الف شیدا و صحرا و موسی نمی‌یابند دلیلی نمی‌بینند که این الف را به دو یا سه گونه بنویسند و برخی دیگر مانند مؤلف فاضل همین دفترچه، در این‌گونه مسایل حد وسطی (لابد برای جمع بین طرفین) قائل شده‌اند. از این‌گونه مثال‌ها که با خط و زبان سروکار دارد بسیار است که ذکر آنها موجبی ندارد، مشکل در این است که چون در این باب یک اصل کلی و اساسی که هم مطابق با اصول زبان فارسی باشد و هم موافق با طبع و سلیقهٔ فضلا، وجود ندارد، یا مورد اتفاق نیست که بتوان آن را معیاری قرار داد تا محک صحیح و ناصحیح باشد از

این رو هیچ دسته یا فردی را نمی‌توان به طور صریح و قاطع درست‌گوی و درست‌نویس خواند یا خطاکار و غلط‌نویس شمرد، زیرا هر دسته‌ای برای خود سنجه و معیاری خاص دارد. عده‌ای به لغت‌نامه‌ها و کتابهای صرف و نحو عربی متوسل می‌شوند، و عده‌ای به دستور طبیعی زبان فارسی (نه دستور مدون) و استعمال و تلفظ اهل زبان که خود مصدر و منبع هر قاعده دستوری است استناد می‌جویند، و چون زبان فارسی در وضع فعلی هیچ‌یک از این دو طریقه را به طور کامل و جامع روی برنمی‌تابد ناچار دامنهٔ ذوق و سلیقهٔ شخصی خیلی بیش از حد متعارف و مجاز در آن گسترش یافته و بسیاری از اموری که در هیچ زبان معتبری، ذوق و سلیقهٔ شخصی در آن دخالت ندارد، مانند همین شیوهٔ نوشتن یا اعمال قواعد دستوری در زبان فارسی غالباً تابع میل و ذوق نویسنده شده است. از این جا است که مرز لغوی و دستوری زبان فارسی درهم شکسته و حد فاصل میان صحیح و ناصحیح و خودی و بیگانه از میان رفته و این خود بر بی‌باکی نویسندگان و کسانی که به هر عنوان قلمی به دست می‌گیرند افزوده است که یکی از مظاهر بسیار زیان‌بخش آن همین بی‌پروایی است که از بسیاری از نویسندگان ناآزموده این عصر در استعمال کلمات و تعبیرات بیگانه دیده می‌شود، که اگر همچنان با نظر اهمال به آن بنگرند بیم آن می‌رود که زبان فارسی هنوز از ورطه‌ای خلاص نشده دچار ورطهٔ دیگری گردد. در این حال بدیهی است که مهم‌ترین و ضروری‌ترین گامی که می‌توان برای اصلاح وضع زبان و حل مسایل آن برداشت این است که نخست اصول اساسی که باید منشأ استخراج احکام و قواعد باشد و همه امور مربوط به زبان را شامل گردد مورد توافق اهل علم و بصیرت قرار گیرد، و برای این کار ضرورت دارد که همهٔ مسایل مربوط به زبان فارسی باکمال صراحت و بدون این‌که سعی شود مشکلات را نادیده بگیرند بین علمای فارسی‌نویس فارسی‌شناس و همهٔ کسانی که در نتیجهٔ علم و تجربه در این مسأله صاحب‌نظرند مورد بحث و گفت‌وگو قرار گیرد، ولی بحث و گفت‌وگویی که از علمای لغت و دستور شایسته است نه آنچه به کار سرگرمی خوانندگان

بعضی انتشارات تفریحی بخورد، و در هریک از این گونه مسایل و مشکلات زبان ـ چه کوچک و چه بزرگ ـ قواعدی صریح و قاطع مبتنی بر اصولی مسلم به وجود آید که عدول از آن برای هیچ‌کس جایز نباشد، تا بدین ترتیب نخست مرزهای زبان و حدود تأثیر قواعد آن مشخص گردد و آنگاه با استناد به آن اصول مورد اتفاق به استخراج احکام جزیی بپردازند.

بنابر آنچه گذشت به نظر ما مهم‌ترین قسمت این دفترچه، پیش‌گفتار آن است که در آن چند اصل به عنوان مبانی روش واحد در شیوهٔ خط فارسی ذکر شده و این اصول هر چند قاطع و صریح نیست و برای رعایت عرف و عادت به قیودی همچون «تا حد ممکن» و «هر جاکه می‌توان» و مانند اینها مقید شده‌اند که معمولاً در قواعد زبان جایی برای چنین قیودی نیست، ولی باز قدمی است که در این راه برداشته شده است. منطبق بودن شیوهٔ خط با قواعد و موازین دستور فارسی و آسان بودن قرائت و تعلیم و تعلم، و کلیت و شمول قاعده، و یکسان بودن مکتوب با ملفوظ، که ضمن این مبانی شمرده شده، همه صحیح است، هر چند اعمال همهٔ آنها برای رعایت عرف در همین دفترچه هم تا حدی به مسامحه گذشته است. و آنچه هم در ضمن همین مبانی آمده که «کلمات عربی مستعمل در فارسی عموماً تابع قواعد و مختصات زبان فارسی و استعمال فارسی‌زبانان است و هر جاکه می‌توان کار نوشتن این کلمات را بر عامهٔ فارسی‌زبانان آسانتر و صورت مکتوب کلمه‌ای را با تلفظ آن سازگارتر و نزدیکتر ساخت عدول از سنت رسم‌الخط عربی راگناه نابخشودنی نباید شمرد» نیز هر چند ظاهراً فقط ناظر به شیوهٔ خط است، ولی می‌توان آن را مبدأ و اساسی قرار داد که نه تنها مسایل مربوط به خط بلکه به طور کلی همه مسایلی راکه از آمیخته‌شدن کلمات عربی با زبان فارسی ناشی شده براساس آن به بحث و مطالعه گذاشت و با تدبیر و دوراندیشی رویه‌ای اتخاذ نمود که به تدریج و به ترتیبی که با تحول طبیعی زبان هماهنگ باشد میدان عمل قواعد زبان فارسی در همهٔ اجزای کلام ـ چه آنهاکه از ریشه و اصل فارسی هستند یا آنهاکه از زبانهای دیگر در آن پذیرفته شده‌اند ـ

گسترش یابد، تا رفته رفته ذوق و سلیقهٔ نویسندگان هم در چهارچوب قواعد محدود گردد و در زبان فارسی هم ـ چه در خط و چه در امور دیگر آن ـ قواعدی صریح و قاطع و خلل‌ناپذیر بوجود آید، و برای حصول این مقصود ضرورت دارد که از علم و تجربهٔ مردان فاضلی که همچون آقای مقربی با عشق و دلسوزی به مطالعاتی برای آسان‌تر کردن تعلیم فارسی می‌پردازند و در این زمینه از صاحب‌نظران به شمار می‌آیند استفادهٔ کامل شود، تا این تلاشهای صادقانه به هدر نرود و از مجموع این مطالعات سودمند نتیجهٔ مطلوب به دست آید.

زردشت و اصول دین زردشتی

غرض[1] از گفت‌وگوی امروز ما بحث و تحقیق دربارهٔ مذهب زردشت نیست. این کار فرصتی بیش از این و مناسبتی غیر از این مناسبت لازم دارد، بلکه مقصود بیان کلیاتی است دربارهٔ بعضی از اصول و مبادی این مذهب و فلسفهٔ عملی و تاریخچهٔ آن. از آن جهت که این دین نمودار یک جنبش فکری بزرگ بوده که از خاورزمین سرچشمه گرفته و در بخش دیگری از جهان در طیّ مدتی بس دراز حکم‌فرمایی کرده و اثر بسیار زیادی از خود در تاریخ فکری و روحی تمام این منطقه برجای گذاشته، و هم بدین جهت است که شناختن آن برای دانشجویان فلسفه و تاریخ این دانشگاه دارای اهمیت مخصوص می‌باشد، تا بدین وسیله بر طرز افکار و اندیشه‌هایی که در محیطی غیر از محیط خودشان، و در میان مردمی بوجود آمده که از لحاظ راه و رسم زندگی و اندیشه و آیین و سنتهای خود با ایشان فرق بسیار داشته و در عصری می‌زیسته‌اند که نزدیک به سه هزار سال با عصر ما فاصلهٔ زمانی دارد نیز آشنا شوند.

دین زردشتی منسوب به زرتشت، یا چنان‌که در اوستا وارد شده زراتشترا Zarathushtra است. زردشت پیغمبری ایرانی بوده که چندین قرن پیش از مسیح به جهان آمده و آیینی آورده است که بیش از هزار سال کیش مردم ایران و

---

۱. متن عربی این خطابه در همین شماره (الدراسات الادبیة) از ص ۱۱۷ تا ۱۳۸ چاپ شده است.

بعضی از سرزمینهای پیوسته به آن بوده است. پیروان کیش زردشتی در زبان عربی و در قرآن مجید به نام مجوس خوانده شده‌اند. مجوس شکل عربی شدهٔ کلمه‌ای است که در زبان پهلوی مگوسیا(Magocia) و در پارسی باستان مگوش (Magush) و در زبان اوستایی مگاو(Magav) خوانده می‌شده و در فارسی کنونی مغ گفته می‌شود. مغ نامی بوده است که روحانیان دین باستانی ایران را پیش از زردشت به آن نام می‌خوانده‌اند و از آن دین عقاید بسیاری به دین زردشتی راه یافته که از آن جمله مقدس شمردن عناصر چهارگانهٔ آتش و خاک و آب و باد بوده. مغان از قدیم به سحر و جادو شهرت داشته‌اند و همین شهرت سبب شده که در زبان یونانی کلمهٔ مغ با سحر و شعبده مترادف گردیده و در زبانهای زندهٔ اروپایی هم از همان ریشه کلمهٔ Magic و Magicien که به معنی جادو و جادوگر است اشتقاق یافته است.

زردشتِ پوروشَسب سپیتمان در آذربایجان که یکی از استان‌های شمال غربی ایران است در شهری نزدیک به شهر ارومیه یا در همان شهر ارومیه به دنیا آمده. ارومیه شهری است که بر کنارهٔ دریاچه‌ای به همین نام بنا شده و امروز هر دو، هم شهر و هم دریاچه، به نام رضائیه خوانده می‌شوند. بعضی نوشته‌اند که وی در ری دیده بر جهان گشوده، و بنا به گفتهٔ شهرستانی پدرش از آذربایجان و مادرش از ری بوده، ولی در هر حال کیش زردشتی نخستین بار در سرزمینهای خاوری ایران در حدود بلخ گسترش یافته، نه در آذربایجان و سرزمینهای باختری ایران که زادگاه زردشت بوده، زیرا زردشت از همان آغاز کار از زادگاه خود به بلخ هجرت کرده و در آنجا گشتاسب شاه، که در نوشته‌های یونانی او را «هیستاسپ» نامیده‌اند، مقدم او را گرامی شمرده و کیش او را گردن نهاده و به انتشار آن همت گماشته و با پشتیبانی او این کیش نو نیرو گرفته و به زودی در سرتاسر ایران توسعه یافته است. زردشت در یکی از حمله‌هایی که زردپوستان آسیای میانه بر مرزهای خاوری ایران بردند کشته شد. نوشته‌اند که ترکی از تورانیان او را در آتشکده‌ای به قتل رسانید.

تاریخ ولادت زردشت درست روشن نیست. این امر ناشی از ابهامی است که شخصیت گشتاسب راکه پشتیبان دین و هواخواه او بوده است دربرگرفته است. آیا این همان گشتاسب است که پدر داریوش بزرگ بوده یا پادشاه دیگری بوده که خیلی پیش از وی می‌زیسته؟ طبق روایات مختلف تاریخ زندگی زردشت بین قرن ششم و یازدهم پیش از میلاد مسیح قرار می‌گیرد، لیکن بعضی محققان را عقیده بر آنست که تاریخ ولادت زردشت از قرن هفتم پیش از میلاد قدیم‌تر نیست. زردشتیان هند که «پارسی» خوانده می‌شوند، عید تولد زردشت را در نهم خرداد ـ موافق با ۳۰ ایار (مه فرنگی) ـ می‌گیرند و معتقدند که ولادت او در سال ۵۸۹ پیش از مسیح بوده است.[1]

کتاب دینی زردشت را اوستا(AVESTA) می‌خوانند. اوستا مجموعه‌ای است مرکب از پنج بخش مستقل یا پنج کتاب که در زمانهای مختلف تدوین شده و قدیمترین بخش آن به زمان خود زردشت می‌رسد. این بخش مشتمل بر گفته‌ها و دستورهای آن پیغمبر است که پس از وی نخستین شاگردان و پیروانش گرد آورده‌اند، و سپس احکام و سنتهایی هم که فقهای پیشین زردشتی وضع کرده‌اند به تدریج بر آن افزوده شده و بدین ترتیب بخشهای پنج‌گانهٔ آن تکمیل گردیده و به صورت یک کتاب دینی واحد درآمده و مرجع پیروان این کیش و مأخذ احکام و عبادت آنان شده است.

درست معلوم نیست که اوستا در چه تاریخ به صورت کتاب واحدی درآمده، لیکن معلوم است که در دورهٔ هخامنشی که شاهنشاهی آنان به دست کورش بزرگ در سدهٔ ششم پیش از میلاد بنیادگذاری شد و تا میانه‌های سدهٔ چهارم پیش از میلاد ادامه یافت به صورت نوشته موجود بوده. در آن تاریخ از کتاب اوستا دو نسخهٔ بزرگ وجود داشته، یکی در گنجینهٔ پادشاهی در استخر پایتخت هخامنشیان که اکنون ویرانه‌های آن در جنوب ایران موجود است. و

۱. به نقل استاد علی اصغر حکمت در کتاب «نه گفتار در تاریخ ادیان»، ج ۱، ص ۴۳، شیراز ۱۳۳۹ هـ. ش.

دیگر در آتشکدهٔ بزرگ در شهر شیز در سرزمین آذربایجان زادگاه زردشت.

از روایتهای زردشتی چنین برمی‌آید که کتاب اوستا در آن دوره مشتمل بر هزار فصل بوده که به بیست و یک نسک تقسیم می‌شده، و در دورهٔ ساسانی هم که بار دیگر به گردآوری اوراق پراکندهٔ این کتاب که پس از حملهٔ اسکندر متفرق شده بود پرداختند و به بیش از سی‌صد و چهل و هشت فصل دست نیافتند همان را نیز بیست و یک نسک تقسیم کردند. بنابراین روایت اوستای دورهٔ ساسانی نزدیک به یک سوم اوستای قدیم بوده. وست خاورشناس معروف که بررسیهایی دربارهٔ کتاب اوستا کرده معتقد است که اوستای ساسانی مشتمل بر سی‌صد و چهل و پنج و هزار و هفتصد کلمه بوده ولی آنچه از این کتاب تا دورهٔ ما رسیده و اینک وجود دارد نزدیک به یک چهارم کتابی است که در دورهٔ ساسانیان وجود داشته و دارای ۸۳ هزار کلمه است.

و اما روش انشایی اوستا ـ اگر آن بخش آن را که در ذکر احکام و مناسک دینی است جدا کنیم ـ روش شاعرانه و دل‌آویزی است، به خصوص در کتاب یشت‌ها که پر از تخیلات عالی شاعرانه است. برخی از محققان را عقیده بر آن است که بخشهایی از کتاب اوستا و به خصوص آن بخش که معروف به گات‌ها است در اصل منظوم بوده است. «گات» در زبان اوستایی به معنی سرود است، و ظاهراً این سرودها به صدای بلند شبیه به آواز خوانده می‌شده و علت آنکه در حال حاضر وزن شعری آن محسوس نیست یکی آنست که شعر در ایران پیش از اسلام هجایی بوده نه عروضی، چنان‌که در فارسی کنونی است، و دیگر آنکه شرح و تفسیرهایی که در دوره‌های بعد برای بعضی از قطعات اوستا نوشته شده و معمولاً آنها را در وسط کلمات یا زیر آنها می‌نوشته‌اند کم‌کم وارد متن شده و آنرا از وزن شعری خارج کرده، ولی با وجود این باز برای محققان و کسانیکه در فهم سخن اوستا ورزیده هستند دشوار نیست که قطعه‌های شعری آن‌را با همان سنجهٔ شعر هجایی تشخیص دهند.

دو کتاب دیگر هست که معمولاً نام آنها با اوستا ذکر می‌شود و آن دو

یکی زند(Zand) و دیگری پازند(Pazand) است. کلمهٔ زند به معنی تفسیر یا گزارش است، و مراد دراین‌جا کتابی است که در شرح و تفسیر کتاب اوستا نوشته شده است. کتابی که اکنون به این نام وجود دارد به دورهٔ ساسانیان باز می‌گردد و از این کتاب در حال حاضر مقداری که نزدیک به ۱۴۱۰۰۰ کلمه است باقی‌مانده، لیکن خود زردشتیان معتقدند که کتاب زند هم مانند اوستا کتاب آسمانی است و بر زردشت نازل شده و به این جهت آنها را معمولاً با هم ذکر می‌کنند و زند اوستا می‌گویند. کتاب پازند تفسیر کتاب زند به زبان فارسی یا به عبارت دیگر به لهجه‌ای بین زبان پهلوی و فارسی و نمودار یک مرحله از مراحل تحول این زبان است.

دین زردشتی از آغاز پیدایش تا ظهور اسلام در ایران، یعنی در تمام دورانی که دین رسمی و ملی ایران بود مراحل مختلفی پیموده و نشیب و فرازها به خود دیده است. مهم‌ترین دوره‌ها و وضع کلی این دین در هر دوره، از این قرار است:

دورهٔ نخستین آن، یعنی عصر پادشاهان هخامنشی که چنان‌که گذشت از قرن ششم پیش از میلاد آغاز می‌شود و به حملهٔ اسکندر پایان می‌پذیرد، دوران برومندی و بنیادیافتن و گسترش آن است.

زیرا در این دوره اوستا برای نخستین بار جمع‌آوری شد و به صورت کتابی مدون درآمد و کیش زردشتی نیز رفته رفته نیرومند شد و گسترش یافت تا این‌که سرانجام تمام سرزمین ایران را فراگرفت.

دورهٔ دوم که عصر اسکندر و جانشینان اوست و نزدیک به یک قرن از تاریخ ایران را شامل می‌شود، دورهٔ زبونی و ناتوانی و بی‌رونقی این کیش است. اسکندر و جانشینانش که می‌خواستند ایران را به زیر فرمان داشته باشند ناچار می‌بایستی مشخصات قومی و فرهنگ ایرانیان را نابود و حسّ ملی آنان را ضعیف سازند، و چون دین زردشتی یکی از بزرگترین مشخصات ملی و اساس فرهنگ ایرانیان بوده طبیعی است که برای نابود ساختن تمام مظاهر و شعائر آن و

ویران ساختن آتشکده‌ها و از میان بردن موبدان و هیربدان از هیچ کوششی دریغ نمی‌داشته‌اند، و چنان‌که گذشت اسکندر نسخهٔ مکتوب اوستا را هم که در گنجینهٔ استخر بود به آتش کشید. بدین ترتیب دین زردشتی پایگاه رسمی خود را از دست داد، ولی ظاهراً تأثیر و نفوذ این دین در میان عامهٔ مردم به‌کلی هم از میان نرفت، به دلیل آنکه در دورهٔ پادشاهان اشکانی دوباره آثار این دین ظاهر گردید و برخی از پادشاهان این سلسله درصدد جمع و تدوین اوستا برآمدند و این نشان می‌دهد که این کیش با تمام فشارهایی که در طی صد سال یا بیشتر بر آن وارد شده بود هنوز در میان مردم پایگاهی داشته و هنوز کتاب و احکام آن مورد عمل بوده است.

و اما دورهٔ سوم یعنی دورهٔ پادشاهان پارتی و اشکانی که تقریباً پنج قرن طول کشید و آن را دورهٔ تحول یا به عبارت دیگر دورهٔ استحالهٔ عناصر یونانی در فرهنگ و تمدن ایرانی خوانده‌اند، برای دین زردشتی هم دورهٔ تحول و انتقال بود، یعنی انتقال از یک دورهٔ ضعف و ناتوانی به دوران قدرت و توانایی در این دوره هر چند یکی از پادشاهان به پشتیبانی این دین برخاسته و فرمان داد که پاره‌های پراکندهٔ اوستا را از نو جمع و تدوین کنند ولی هنوز تا دورهٔ تجدید حیات کامل و قدرت و توسعهٔ آن وقت بیشتر و محیط مساعدتری لازم بود که در دورهٔ ساسانی به دست آمد. نوشته‌اند که این پادشاه اشکانی ولخش (۵۱ تا ۷۸ م.) معاصر نرون امپراتور معروف و ستمکار روم بوده، بنابراین جمع و تدوین دوبارهٔ اوستا همزمان یا نزدیک به زمان جمع و تدوین انجیل‌های چهارگانهٔ دیانت مسیح می‌شود.

با آغاز دورهٔ ساسانی که از نیمهٔ اول قرن سوم مسیحی شروع گردید دورهٔ تازه‌ای در تاریخ کیش زردشتی آغاز می‌شود که آن را دوران تجدید حیات و پیشرفت و عصر طلایی این دین باید شمرد. زیرا اردشیر بنیادگذار این دولت کیش زردشتی را آیین رسمی دولت خود ساخت و عنایت و اهتمام بسیاری به امر این دین نمود، و موبد بزرگ عصر خود «تنسر» را به جمع‌آوری اوستا و تنظیم امور

این دین واداشت و آن را تنها دین رسمی کشور خود نمود و پایهٔ سیاست و تدبیر مملکت را بر این اصل قرار داد، و این سخن وی که اساس سیاست او را نشان می‌دهد در عربی هم حکم مثل سائر را یافته که گفت: دین و پادشاهی دو همزادند که هیچ یک بی‌دیگری پایدار نتواند بود. دین پایهٔ شاهی و شاهی نگهبان دین است؛ آنچه راکه پایه نباشد ویران و آنچه بی‌نگهبان باشد تباه است. و فردوسی نیز این معنی را چنین به نظم آورده:

چنان دین و شاهی به یکدیگرند — تو گویی که فرزند یک مادرند
نه بی‌تخت شاهی بود دین به پای — نه بی‌دین بود شهریاری به جای

در تمام دوران ساسانی که بیش از چهار قرن طول کشید پیوسته کیش زردشتی با گسترش بی‌مانندی که در این دوره یافته بود رکن اصلی و ستون شاهنشاهی ایران بود، و هم در این دوره بود که از هر لحاظ به اوج قدرت و انتشار رسید.

با ظهور دیانت اسلامی و انتشار آن در ایران به تدریج کیش زردشتی از ایران برافتاد، و هنوز قرن اول اسلامی به پایان نرسیده بود که دین رسمی سابق مبدل به دین اقلیت کوچکی گردید که اثر زیادی در زندگی اجتماعی و روحی ایرانیان نداشت، و از همان قرن اول اسلامی دسته‌هایی از زردشتیان که کیش خود را از دست نداده بودند نخست به سرزمینهای شرقی ایران و سپس به خارج از ایران هجرت کردند؛ گروهی به چین و گروه دیگری به هندوستان. و هم اکنون بازماندگان دستهٔ اخیر که در هندوستان به "پارسی" معروف شده‌اند جمعیتی را تشکیل می‌دهند که عدهٔ آنها نزدیک به ۱۸۰،۰۰۰ نفر است و در وضع اقتصادی آن کشور اثر بسیاری دارند. در خود ایران هم زردشتیان یکی از اقلیتهای مذهبی رسمی هستند که در کرمان و تهران و بعضی از شهرهای دیگر پراکنده‌اند و مانند سایر ایرانیان از همهٔ حقوق ملی و اجتماعی برخوردارند.

این فشرده‌ای بود از تاریخ کیش زردشتی در مدتی نزدیک به سی قرن که به عنوان تمهید مقدمه در چند سطر خلاصه شد.

حال ببینیم که اصول عقائد زردشتی و فلسفهٔ این دین و نظر آن نسبت به آفریدگار و جهان آفرینش و زندگی چیست، و چه تحولی در زندگی روحی و اجتماعی مردمی که در میان آنها بوجود آمد پدید آورده و اهمیت آن از لحاظ تاریخ فکری و روحی شرق تا چه اندازه است؟ هرگاه مسیر عقاید دینی را در ایران پیش از زردشت دنبال کنیم، و سپس آنرا با تعلیمات روحی و اجتماعی زردشت بسنجیم، و نتایجی را که از آن تعلیمات در جامعهٔ ایرانی پدیدار گشته در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که ظهور دین زردشت آخرین مرحله از یک تحول پیوسته و تدریجی بوده که طی قرنها هم در عقاید روحی و دینی ایرانیان و هم در زندگی اجتماعی و اقتصادی آنان حاصل شده بود و ظهور این دین نتیجه و جوابگوی طبیعی احتیاجات جامعه‌ای بوده است که بدین ترتیب تحول یافته بود. و اگر بخواهیم این معنی را در چند کلمه خلاصه کنیم باید بگوییم که دین زردشتی در زندگی معنوی و روحی ایران نمودار انتقال از دورهٔ اعتقاد به چندخدایی (Polytheism) به دورهٔ توحید و از لحاظ زندگی مادی و اجتماعی نمایندهٔ انتقال از دورهٔ گله‌داری و صحرانشینی به دورهٔ کشاورزی پیشرفته و زندگی تکامل‌یافتهٔ شهرنشینی و تمدن است. و برای توضیح این مطلب ناچار باید کمی به عقب برگردیم و نظری به عقاید آریایی‌ها پیش از زردشت بیفکنیم.

مردم آریایی‌نژاد که از چند هزار سال پیش از یک طرف به جزیره‌نمای هندوستان و از طرفی به پشتهٔ ایران کوچ کرده‌اند پیش از این مهاجرت در سرزمینهایی می‌زیسته‌اند که میان شمال ماوراءالنهر و شرق دریای مازندران قرار داشته و همانجایی است که آنرا "ایران بالا" خوانده‌اند. امروز هرگاه در معتقدات دینی این دو گروه دقت کنیم در آن عقاید ابتدایی و سادهٔ مشترکی می‌یابیم که نشان می‌دهد که این عقاید از زمانهای بسیار قدیم در آنها برجای مانده و مربوط به دوره‌ای است که هنوز این دو گروه از یکدیگر جدا نشده بوده‌اند. تنها اثری که از آن زمانها باقی‌مانده و نشانه‌هایی از آن دوره‌ها می‌توان در آن یافت کتاب

دینی هندی به نام ریگ ودا (Reg Veda) است که عبارت از مجموعه‌ای از سرودهای دینی و نشان‌دهندهٔ دوره‌ای است که مردم آریایی‌نژاد در حال تحول از زندگی بدوی و بیابان‌گردی به زندگی کشاورزی و آبادانی زمین بوده‌اند.

در این دوره و شاید هم در دوره‌های بعد از آن عقاید آریایی مبتنی بر تقدیس عناصر طبیعی سودمند بوده که آنها را به جای خدایان می‌پرستیده‌اند. آسمان صاف، نور درخشان، آتش فروزان و گرمابخش، آفتاب تابناک، و زمین که مردم را همچون مادری مهربان دربرگرفته، و آب که مایهٔ زندگی هر جانداری است، بادها و رعدها که زمین را با باران ابرها سرسبز و خرم می‌دارند، همهٔ اینها از وجودهای پاک و مقدس شمرده می‌شده‌اند، و در برابر آنها عناصر دیگر یا پدیده‌های طبیعی دیگری را که زیانمند و ویران‌کن شناخته شده‌اند مانند تاریکی و خشک‌سالی و سرما و بیماری و مانند اینها از موجودات اهریمنی و ملعون می‌شمرده‌اند. بنابراین نیروهای کارگر در این جهان به عقیدهٔ آنان دو دسته بوده‌اند، یکی خدایان نیکی و آبادیخواه و دیگر خدایان بدی و ویرانکار. لیکن هر قدر زمان پیشتر آمده خدایان نیکی بزرگی و قدرت بیشتری کسب کرده و پایگاه آنها بالاتر از خدایان شر و تباهی قرار گرفته است. با ظهور دین مهرپرستی که پیش از زردشت نه تنها در سرتاسر ایران بلکه حتی تا سرزمین روم نیز گسترش یافته بود در عقاید دینی آریایی‌ها تحول دیگری به سوی یگانه‌پرستی حاصل شد. هر چند هنوز به یگانه‌پرستی مطلق نرسیده بود، زیرا ایزدمهر در میان سایر خدایان مقام والاتر و بلندتری را احراز کرده و بزرگترین خدایان شده بود، ولی نه خدای یگانه.

این تحول بزرگ با ظهور دین زردشت حاصل گردید. زیرا اهورامزدا خدای زردشت بزرگترین و نیرومندترین خدایان نیست، بلکه خدای یگانهٔ توانا و کامل می‌باشد. زردشت مردم را به خدایان متعدد نخواند بلکه برای از میان بردن عقیدهٔ چند "خدایی برپاخاست". وی خدایان سابق را که آریاییان می‌پرستیدند از پایگاه خدایی به زیر آورد و آنها را گمراه و گمراه کننده خواند و پیروان آنها را

هم دیوپرست نامید و به همین جهت است که کلمهٔ دیو که عنوان خدایان قدیم بود و هنوز هم در زبان هندی همین معنی را می‌دهد و کلمه Dieu فرانسوی نیز از آن مشتق شده در زبان فارسی به معنی شیطان و وجود اهریمنی شده است، زیرا همین خدایان در کیش زردشتی جایگزین شیطان شدند، زردشتیان خود را مَزْدیسنان یعنی پرستندگان اهورامزدا می‌خواندند و پیروان خدایان قدیم را که به کیش زردشتی گردن ننهاده و در گمراهی باقی مانده بودند دیوْیَسْنان یعنی پرستندگان دیو لقب دادند. بنابراین اهورا مزدا در کیش زردشتی همان مقام را دارد که یهود در دین یهود.

ولی با وجود این، کیش زردشتی به دوگانه‌پرستی معروف شده، و در مآخذ اسلامی نیز داشتن عقیدهٔ به دو خدا، یکی خدای نیکی و پاکی «اهورامزدا» و دیگری خدای بدی و پلیدی «اهرمن»، به زردشتیان نسبت داده شده است. در صورتی که زردشتیان خود را یگانه‌پرست می‌دانند و به آن معنی که در کتب اسلامی به آنها نسبت داده شده خود را دوخدایی نمی‌شمرند، هر چند در کیش زردشتی مواردی هست که اگر حکم به ظاهر شود شاید چنین عقیده‌ای را نشان دهد. و چون در هر حال عقیدهٔ به دو نیروی خیر و شر از ارکان آیین زردشتی و از جملهٔ چیزهایی است که از دیانتهای سابق آریایی در این دین راه یافته و به صورت مخصوصی تکامل یافته، و اثر مهمی در تاریخ گفت‌وگوهای مذهبی و کلامی در تمام ادیان و از آنجمله در اسلام و به خصوص به دست مانویها باقی گذاشته است بنابراین شاید مفید باشد که دراین‌جا چند کلمه‌ای هم دربارهٔ این عقیده در کیش زردشتی و پیش از آن گفت‌وگو شود.

انسان از نخستین روزی که در امر جهان آفرینش و هستی به اندیشه پرداخت با مشکلی روبرو شد که پیوسته بزرگترین مشکل فکری او بوده است. او خود را در جهانی دید آمیخته از نیکیها و بدیها. در این جهان چیزهایی دید که برای انسان نیک‌بختی و خوشی و شادی می‌آورد، و در مقابل چیزهایی را هم دید که جز رنج و درد و بدبختی نمی‌زاید. دید که ناموس تضاد از نیرومندترین و

آشکارترین ناموسهای جهان آفرینش است. تاریکی در برابر روشنایی، بیماری در برابر سلامت، و رنج و درد در برابر لذت، و خوشی و فراوانی و نعمت در برابر قحطی و گرسنگی، و مرگ در برابر زندگی است. و به همین ترتیب هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان را ضدّی است، و گذشته از عالم ماده، این تضاد حتی در عالم معنی و مجردات هم هست. مشکلی که انسان با آن برخورد کرد این بود که آیا کسی که تمام این چیزهای خوب و سودبخش و فضیلت و نیکی را آفریده همان کسی است که بدیها و پلیدیها و شر و فساد را هم آفریده، و اگر چنین است برای چه مقصود؟ این مشکل پیچیده که بر سر راه تمام جنبشهای فکری و فلسفه‌های معروف همچون علامت استفهامی بزرگ خودنمایی می‌کند همهٔ دیانتهای معروف را واداشته که هریک به روش مخصوص خود به آن پاسخ گویند و این مشکل را بگشایند، آریاییان قدیم این مشکل را از طریق اعتقاد به دو مبدأ حل می‌کردند، یکی مبدأ خیر و دیگری مبدأ شر. در این عقیده دوگانه‌پرستی واضح و روشن است. و این یک عقیدهٔ طبیعی و ابتدایی است که کم و بیش و به صورتهای مختلف در معتقدات ملتهای دیگر هم می‌توان یافت. لیکن در این مورد فرق بزرگی بین دوگانه‌پرستی ایرانیان قدیم و مردم دیگر وجود دارد، و این فرق در این مطلب خلاصه می‌شود که عقیدهٔ ایرانیان قدیم به دو مبدأ خیر و شر، معنی آن این نیست که مبدأ شر یا خدایان بدی و پلیدی را هم پرستش می‌کرده‌اند، و بدان صورت که در ملتهای دیگر بوده برای دفع شر و فرونشاندن خشم آنها در مقابلشان به عجز و نیاز می‌پرداخته‌اند، تا با پرستش و قربانی و نماز و ادعیه نظر لطف آنها را به خود جلب نمایند. بلکه ایشان برعکس معتقد بودند که باید با خدایان شر جنگید تا بر آنها پیروز شد، و یکی از وظایف ایزدان یعنی خدایان نیکی که آنها هم به نوبهٔ خود با اهریمنان یعنی همین خدایان شر و فساد در جنگ دایم هستند این است که انسان را در این کشمکش یاری کنند. این جنگ و ستیز بین نیکی و بدی پایه و اساس معتقدات ساده و ابتدایی آنان را تشکیل می‌داد.

هنگامی‌که زردشت به دعوت برخاست و مردم را به پرستش خدای یگانه «اهورا مزدا» آفرینندهٔ زمین و آسمان خواند، این اندیشهٔ دوگانگی را که در نفوس و اذهان جایگزین بود به کلی از میان نبرد، بلکه آنرا در چهارچوبهٔ یگانه‌پرستی پایهٔ فلسفه و دستورهای خود قرار داد؛ چه در زمینهٔ حل مشکلات فکری و کلامی، یا در استوار ساختن پایه‌های تعلیمات اخلاقی و اجتماعی و فلسفهٔ عملی زندگی.

گفتیم که این عقیده یعنی عقیده به وجود دو نیروی مختلف در جهان هستی البته به صورتی که منافاتی با توحید ندارد در دیگر دینهایی هم که بر پایهٔ یگانه‌پرستی استوار است نیز منتها به عنوان ملائکه و شیطان موجود است. ولی علت این‌که کیش زردشتی به این امر معروف شده و رنگ دوگانه‌پرستی به خود گرفته، یکی این است که این عقیده در دین زردشتی بسیار توسعه یافته، و تمام شؤون روحی و اخلاقی و اجتماعی آن را دربرگرفته، و بزرگترین پایهٔ تعلیمات و دستورهای اجتماعی و اخلاقی و حل معضلات کلامی این دین شده، و دیگر این‌که در بعضی از فرقه‌های مذهبی که از دیانت زردشتی در قرنهای بعد جدا گردیده، در اعتقاد به دوگانگی بسیار مبالغه شده، به طوری که به صورت دوگانه‌پرستی مطلق و دوخدایی درآمده است. و چون این عقیده از قدیم از بزرگترین مظاهر مذاهب ایرانی پیش از زردشت هم بوده از این جهت این امر بر بیشتر مؤلفین دوره‌های بعد مشتبه شده و هر چه را از عقاید ایرانی قدیم و جدید روایت می‌شده به دین زردشتی یا مجوسی نسبت داده‌اند، زیرا این دین بیش از سایر مذاهب ایرانی معروف بوده و شهرت داشته است. نکتهٔ قابل ملاحظه این‌که دربارهٔ معتقدات زردشتی، هر چه از لحاظ تاریخی به عصر زردشت نزدیکتر می‌شویم این عقیده کم‌رنگتر می‌شود، به طوری که در قدیمترین بخش کتاب اوستا که مشتمل بر تعالیم خود زردشت است، آن را به آن صورت مبالغه‌آمیز که در دورهٔ اخیر ساسانی دیده می‌شود نمی‌بینیم، بلکه به عکس در آنجا سخنانی می‌شنویم که یگانه‌پرستی به خوبی از آن هویدا می‌شود.

زردشت در یکی از سرودها خطاب به اهورامزدا چنین می‌سراید: «از تو می‌پرسم ای اهورا مزدا، کیست پدر راستی؟ کیست نخستین کسی که راه سیر خورشید و ستاره بنمود؟ از کیست که ماه گهی تهی است و گهی پر؟ کیست نگهدار زمین و سپهر در بالا؟ کیست آفرینندهٔ آب و گیاه؟ کیست که به باد و ابر تندروی آموخت، کیست آفرینندهٔ روشنایی سودبخش و تاریکی؟ کیست که خواب و بیداری آورد؟ کیست که بامداد و نیمروز و شب قرار داد و دینداران را به ادای فریضه گماشت؟ کیست آفرینندهٔ فرشتهٔ مهر و محبت آرمتی؟ کیست که از روی دانش و خرد احترام پدر در دل پسر نهاد؟ ای مزدا من می‌کوشم تو را که آفریدگار کلّی به توسط خرد مقدس، به درستی بشناسم.» (از گاتها، ص ۷۱)

همین معنی را دکتر هوگ Dr. Haug از دانشمندان اوستاشناس و سانسکریت‌دان چنین می‌نویسد: «زرتشت پیغمبر پس از اثبات آفرینندهٔ یگانهٔ غیرقابل تجزیه این مسألهٔ بزرگ را که از زمان قدیم تاکنون دقت جمعی از علما را به خود جلب نموده که این همه نقایص و بدی و زشتی که در جهان دیده می‌شود چگونه مناسب با عدالت خداوند و شایستهٔ خلقت او است، این سر غامض را با فلسفهٔ ضدین حل نمود. این دو قوه که از آغاز آفرینش وجود دارند، اگرچه مخالف یکدیگرند ولی هم در دنیای مادّی و هم در عالم معنوی با یکدیگر توأم می‌باشند، و به همین جهت است که آنها را دو گوهر همزاد می‌نامند. این دو قوهٔ متضاد سبب اصلی جنبش و تغییرات در سراسر کائنات است و در همه جا حاضر می‌باشد. این دو قوه در اوستا سپنته مینو یعنی قوّهٔ نیک و انگره مینو یعنی قوّهٔ بدی نامیده شده است، و غالباً انگره مینو با اهریمن در معنی یکسان آمده و سپنته مینو را به اهورا مزدا نسبت داده‌اند.» (مزدیسنا، ص ۱۶۹، به نقل از کتاب فلسفهٔ ایران باستان، ص ۳۷، به نقل از ساموئل لنگ).

و یکی از دلایل این‌که این عقیده به دوگونگی قوا در اصل عقیدهٔ به وحدت خالق در دین زردشتی تأثیری نداشته و این دین را از گروه دینهای توحید خارج نمی‌سازد این است که مجوس در قرآن جزء مشرکین به حساب نیامده‌اند

و در آیه ۱۷ از سورهٔ حج دربارهٔ آنها چنین آمده است: «کسانیکه ایمان آوردند و کسانیکه یهودی شدند و صابیان و ترسایان و مجوس و کسانیکه شرک ورزیدند، خداوند در روز رستاخیز بین آنان حکم خواهد کرد و خداوند بر همه چیز گواه است.» و در فتوح‌البلدان بلاذری نیز از گفتهٔ پیغمبر اسلام روایت شده که با آنها (یعنی با مجوس) همچون اهل کتاب رفتار کنید.

در دین زردشتی خدایانی که در آفرینش و ابداع با «اهورامزدا» شریک باشند وجود ندارد، بلکه در این دین فرشتگانی هستند به درجات و پایگاه‌های مختلف که از طرف اهورا مزدا نگهبانی و حمایت قسمتی از آفریدگان به گروهی از آنها واگذار شده. ممکن است که این عقیده به فرشتگان نگهبان از بازماندهٔ دوران اعتقاد به چندخدایی و تحولی از آن عقیده در دورهٔ توحید باشد، حتی فرشتهٔ مهر که گفتیم در نزد ایرانیان قدیم بزرگ خدایان بوده و پرستش وی چندین قرن در بخش بزرگی از جهان آنروز رواج داشته در دین زردشتی آن مقام را ندارد. بلکه در این دین وی یکی از بزرگترین فرشتگان آفریدهٔ اهورامزدا و فرشتهٔ عهد و پیمان است. و در اوستا سرود مخصوصی در ستایش مهر هست که در آن می‌خوانیم: «مهر را ستایش می‌کنیم که پهنهٔ زمین تجلی‌گاه او است. اهورا مزدا گفت من چون مهر را آفریدم آنرا مانند خود در خور ستایش و نیایش آفریدم.»

و اما دستگاه عُلوی آفرینش در دین زردشتی بدین ترتیب است که نخستین گروه از آفریدگان اهورامزدا فرشتگان مقرب هستند که آنها را امشاسپندان نامند. این فرشتگان دارای دو سرشتند، یکی سرشت آسمانی مجرد و دیگری سرشت زمینی مادّی، یا چنان‌که اصطلاح کرده‌اند سرشت لاهوتی و سرشت ناسوتی. هریک از این فرشتگان از جنبهٔ لاهوتی نمایندهٔ یک صفت از صفات ثبوتی خداوند و در عالم ماده نگهبان قسمتی از آفریدگان اهورا مزدا می‌باشند. هنوز نام این فرشتگان هفتگانه در نام ماههای ایرانی دیده می‌شود. فرشتهٔ اول به نام فَرّه ورتی نیروی آسمانی است که آنرا اهورا مزدا برای استوار

ساختن جهان نیکی آفریده و مظهر تکامل رحمت الهی است، و نخستین ماه ایرانی به اسم این فرشته نامیده شده که در فارسی کنونی فروردین خوانده می‌شود. فرشتهٔ دوم به نام اردیبهشت است که نام دومین ماه ایرانی نیز هست، این فرشته در عالم لاهوت مظهر راستی و پاکی و تقدس الهی و در عالم زمینی نگهبان آتش است.

دو تا از این فرشتگان در روایات زردشتی غالباً با هم ذکر می‌شوند. این دو فرشته در زبان اوستایی هرواتات و امرتات نامیده می‌شوند. و در قرآن نیز نام آنها به صورت هاروت و ماروت با هم ذکر شده و به جادوگری معرفی شده‌اند و آن در آیه‌ای است که چنین ترجمه شده: «و آنچه در بابل بر دو فرشتهٔ هاروت و ماروت نازل گردید، و آنها به هیچ‌کس چیزی نمی‌آموزند مگر این‌که به او می‌گویند ما فریفته شده‌ایم تو کافر مشو، و مردم از آنها چیزها آموزند که به وسیلهٔ آن بین مرد و زنش جدایی افکنند و آنها به هیچ‌کس جز به اذن خداوند زیان نرسانند.» (آیهٔ ۱۰۲، سورهٔ بقره). این دو کلمه در فارسی کنونی به صورت خرداد و مرداد درآمده است. نخستین آنها در دین زردشتی از جنبهٔ لاهوتی مظهر کمال خداوندی است و از جنبهٔ ناسوتی نگهبان آب است، و نام ماه سوم از ماههای ایرانی است. دومی از جنبهٔ لاهوتی رمز جاودانی خداوندی و از جنبهٔ ناسوتی نگهبان گیاهان و رستنیها است و نام ماه پنجم از ماههای ایرانی است.

از جملهٔ این فرشتگان یکی به نام شهریور است که نام او بر ماه ششم سال گذاشته شده است. این فرشته در عالم لاهوت مظهر ملک و قدرت الهی و در عالم ناسوت نگهبان معادن زمین است. و دیگر از جملهٔ این فرشتگان بهمن است که در زبان اوستایی «وَهومنه» خوانده می‌شود. وی در عالم لاهوت مظهر منش نیک و در عالم مادی نگهبان چهارپایان و نام ماه یازدهم سال است. فرشتهٔ هفتم به نام سپندارمذ است که در فارسی کنونی اسفند خوانده می‌شود و نام آخرین ماه فارسی است. این فرشته در عالم لاهوت مظهر رحمت و شکیبایی و در عالم ناسوت نگهبان خاک است.

پس از این فرشتگان مقرب که چنان‌که گفتیم به نام امشاسپندان خوانده می‌شوند، فرشتگانی قرار دارند که پایگاه آنها از امشاسپندان پایین‌تر و شمارهٔ آنان از ایشان بیشتر است. این فرشتگان که به نام ایزدان خوانده می‌شوند فراوان و بیرون از شمار و نگهبان مخلوقات خداوند می‌باشند. نه تنها عناصر مادی بلکه هریک از مفاهیم معنوی و فضائل اخلاقی مانند پیروزی و راستی و درستی و وفاداری و آشتی و نیرو و غیره نیز دارای فرشتگانی هستند. و همچنان‌که ایزدان فراوانند دیوان نیز فراوانند، و آنها ویژهٔ آفتها و پلیدیها مانند مرگ و بدبختی و تاریکی و خیانت و غدر هستند. درکتابهای فلسفی اسلامی و خصوصاً فلسفهٔ اشراق آرا و اصطلاحات بسیاری می‌یابیم که از اصطلاحات فلسفی زردشتی در آنها راه یافته و برخی از آنها پایهٔ بعضی از مبادی فلسفی دانشمندانی همچون شهاب‌الدین سهروردی گردیده است.

یکی از شعائر دین زردشتی که نمی‌توان آنرا دراین‌جا ناگفته گذارد، ستایش و نیایش آنان نسبت به آتش و مقدس شمردن آن است، به طوری که آتش یکی از ارکان اصلی پرستشگاههای زردشتی گردیده و به همین سبب آنها را به نام آتشکده می‌خوانند، و زردشتیان را نیز آتش‌پرست دانسته‌اند، چنان‌که ابونواس در شعری که ترجمهٔ آن چنین است گفته:

نـه مجوسان کـه آتش خـدای آنـها است و نه یهود و نه آنکس که صلیب مـی‌پرستد

در حقیقت نظر تقدیس و احترامی که زردشتیان نسبت به آتش دارند نه از این جهت است که آنرا خدا یا معبود خویش می‌شمرند، بلکه از آن جهت است که اخگر فروزان را مظهر نور مینوی و شعلهٔ آن را رمز پاکی و رفعت الهی می‌دانند. بنابراین آتش در نزد زردشتیان مانند سایر وسائل و شعائری است که در همه ادیان توحید هم دیده می‌شود و به عنوان وسیله‌ای برای توجه به مبدأ مورد استفاده قرار می‌گیرند، وگرنه اگر به ظاهرشان حمل شود به هیچوجه با اساس توحیدی و تجریدی آن ادیان نیز سازگار نیست.

دراین‌جا باید این نکته را هم گفت که مقدس‌شمردن آتش از ابداعات

زردشت نیست، این امر در تاریخ ملتهای آریایی بسیار قدیم است، لیکن زردشت آنرا در دین خود پذیرفته و مقدس شمرده و واسطهٔ پرستش خداوند قرار داده است.

تاریخ به ما نمی‌گوید که مقدس‌شمردن آتش به وسیلهٔ آریاییها از چه زمان سرچشمه می‌گیرد. شکی نیست که آن زمان خیلی قدیم و شاید هزاران سال قدیمتر از خود تاریخ باشد. لیکن شاید بتوان از روی عقائد عامه و شعائر و احکام آن با شهپر خیال به آن زمان رسید.

در روایات زردشتی چنین آمده که آتش موهبتی آسمانی و شعلهٔ آن رمز نور جاودانی خداوند است. فرشتهٔ آتش هم در اوستا پسر اهورا مزدا خوانده شده است. حال اگر در اندیشهٔ خود به آن دوره‌های بسیار دور که در تاریکیهای زمان فرورفته برگردیم و در خیال خود آن مردم ساده‌دلی راکه در مناطقی سرماخیز می‌زیسته‌اند تصور کنیم که در شبی از شبهای تاریک در معرض توفان و بادهای سرد و سخت قرار گرفته و در چنگال این دو نیروی اهریمنی یعنی تاریکی و سرما زبون و بیچاره شده‌اند، ناگاه درخشی از آسمان به زمین رسد و درختی را به آتش کشد، و در پرتو این موجود حرارت‌بخش روشنایی‌ده که بدینسان به انسان رخ نموده[1] بر آن دو دشمن هراس‌انگیز فائق آیند. در این‌صورت می‌توانیم به راز این عقیده که آتش موهبتی آسمانی و از جهان مینوی است پی ببریم و بدانیم که چگونه این موجود آسمانی شایستهٔ تقدیس و نیایش شده است.

و از آنجاکه ـ به عقیدهٔ همان مردم ـ اهریمن سرما و تاریکی در برابر این سلاح آسمانی که برای نبرد با او در اختیار انسان قرار گرفته دست بسته نمی‌ماند و او هم تا آنجاکه بتواند می‌کوشد تا این شعلهٔ مینوی را خاموش کند و از نو انسان را در دریای تاریکی و سرما غرقه سازد، پس این از تکالیف حتمی انسان است که

---

۱ . در شاهنامه برای کشف آتش افسانهٔ دیگری ذکر شده رجوع شود. (شاهنامهٔ بروخیم، ج ۱، ص ۱۸ ـ ۱۹).

او هم تا آنجا که می‌تواند در حفظ و حراست آن بکوشد. و در این جا است که وظیفهٔ روحانی انسان در نگاهبانی از این عنصر جدید و حفظ آن از کید اهریمن آشکار می‌شود. و مواظبت و پرستاری و جلوگیری از خاموشی آن از مهم‌ترین وظایف فرد و خانواده و قبیله می‌گردد، و خدمت آتش آیین و سنتی استوار می‌شود، و هنگامی که این سنت به رنگ دین درآید یکی از عبادتهای برگزیده به شمار می‌رود.

گفتیم که دین زردشتی بسیاری از آداب و سنتهایی را که در ذهن مردم ریشه دوانیده بود همچنان در خود نگه داشت. در اوستا مطالبی می‌یابیم که انعکاس از همان عقائدی است که در آن دوران بسیار قدیم، دربارهٔ این شعلهٔ آسمانی و کوشش اهرمن برای نابودی آن داشته‌اند، و از آن جمله این عبارات را نقل می‌کنیم:

«چون بهری از شب سپری گردد، آذر اهورا مزدا، از خانخدا در خواست کند: ای خانخدا از برای یاری من برخیز، جامه بر تن کن، دست و روی خود بشوی، هیزم برگیر و به سوی من آر، چنان ساز که دیگر باره زبانه کشم، آن هیزمی که تو با دستهای شسته و از روی آیین فراهم ساختی، به این می‌ماند که آزِ دیو آفریده آهنگ (تباه کردن) زندگی من کرده و خواسته باشد مرا خاموش کند. و چون دو بهر از شب بگذرد، آذر اهورا مزدا از کشاورز گله‌پرور درخواست کند: ای کشاورز گله پرور، از برای یاری من برخیز، جامه بر تن کن، دست و روی خود بشوی، هیزم برگیر و به سوی من آر، چنان ساز که دیگر باره زبانه کشم. آن هیزمی که تو با دستهای شسته و از روی آیین فراهم ساختی، به این می‌ماند که آزِ دیو آفریده آهنگ جان من کرده و خواسته باشد مرا خاموش کند. چون سه بهر از شب سرآید، آذر اهورا مزدا از سروش پاک درخواست کند از برای یاری من ای سروش پاک زیبابالا، یکی از مردمان جهان خاکی را برانگیز که با دستهای شسته هیزمی که از روی آیین فراهم شده پیش آورد، به این می‌ماند که آزِ دیو آفریده آهنگ زندگی من کرده و خواسته باشد مرا خاموش کند. آنگاه سروش

پاک مرغی راکه پرودرش نام دارد ـ ای سپیتمان زرتشت، و مردمان بدگفتار آنرا کهرکنات نامند ـ بیدار کند، و این مرغ در سپیده دم توانا آواز برآورد [و گوید]: برخیزید ای مردمان، نماز بهترین راستی بگزارید و به دیوها نفرین فرستید، [اگر نه] بوشیاستا آن دیو دراز دست به شما چیر شود و دیگر باره سراسر گیتی راکه در سپیده‌دم بیدار گشته به خواب فرو برد ... آنگاه دوستی به دوست دیگر که به بستر آرمیده است گوید: برخیز او (خروس) به من فرمان دهد. از این دو تن (دوست) کسی که نخست برخیزد، بهشت بدو ارزانی گردد. از این دو تن کسی که نخست از برای آذر اهورامزدا، با دست شسته هیزمی که از روی آیین فراهم شده، پیش آورد او را [ایزد] آذر نیازرده، خشنودگشایش دهد و کامروا سازد. [وندیداد، فرگرد (= فصل) هجدهم، به نقل استاد پورداود در «فرهنگ ایران باستان»، ص ۳۱۸ ـ ۳۱۹] و بدین سبب است که خروس در دین زردشتی گرامی و ارجمند است.

اما عقاید زردشتیان دربارهٔ دنیا و آخرت و روان و پاداش و کیفر و مانند اینها بدینگونه خلاصه می‌شود:

زرتشت معتقد است که زندگی انسان آمیخته‌ای است از دو عنصر، یکی عنصر خاکی یا زمینی که آنرا قالب می‌خوانند و این همان عنصری است که پس از مرگ در همین جهان خاکی باقی می‌ماند، و دیگری روان است که نابود نمی‌شود و پس از مرگ صاحبش در جهان جاودانی به سر می‌برد. آدمی پاداش یاکیفر اعمالی راکه در این جهان از وی سرزده در آن جهان خواهد دید. اعمال وی در جهان مینوی ثبت می‌شود، و روز واپسین حساب آنها را از او خواهند کشید. فرشتهٔ «گوشوروان [اوستایی Geuch - urvan] که فرشتهٔ دادگری و رحمت است با دقت بسیار نامهٔ اعمال او را خواهد نوشت، و نیکی و بدیهای او را با هم خواهد سنجید، اگر نیکیهایش بر بدیها بچربد رستگار خواهد شد، وگرنه به کیفر کارهای زشت خود خواهد رسید. روان آدمی پس از مرگ باید که از پلی بگذرد و به مینو شتابد. این پل را «چینوت» می‌نامند و وصف آن شبیه به همان

اوصافی است که در اسلام دربارهٔ «صراط» ذکر کرده‌اند. آدمی حساب اعمال خود را در آنجا پس می‌دهد، اگر نیکوکار باشد، از پل به آسانی می‌گذرد و به بهشت می‌رود و در آنجا در جوار پروردگار «اهورا مزدا» جاودان می‌ماند، و اگر گناهکار باشد در دوزخ می‌افتد و در آنجا با دیوان به عذاب جاودانه گرفتار می‌شود. و هرگاه نیکیها با بدیها برابر بود او را به عالم برزخ که زردشتیان «هستگان» می‌نامند خواهند برد، و در آنجا تا روز حساب که به اعمال او در محکمهٔ عدل الهی «اکا» رسیدگی کنند خواهد ماند.

اینک که کلیاتی از دین زردشتی را از جهات مختلف آن، و همچنین شمه‌ای از معتقدات زردشتی را دربارهٔ دو جهان خاکی و مینوی، مورد گفت‌وگو قرار دادیم، شایسته است که نگاهی کلی نیز بر فلسفهٔ این دین از نظر زندگی مادی دنیوی بیفکنیم، و هدفهای اساسی آنرا از ماوراء شعائر و مناسک و سنتها که غالباً حقیقت را می‌پوشانند به دست آوریم.

گفتیم که دین زردشتی، همچنان‌که نمایندهٔ یک تحول اساسی در عقیدهٔ دینی و زندگی روحی ایران است، همچنان نشان‌دهندهٔ یک تحول اقتصادی و اجتماعی جامعهٔ ایرانی نیز می‌باشد. جامعه‌ای که از مرحله‌ای در زندگی اقتصادی و اجتماعی خود به مرحلهٔ دیگری قدم گذاشته و تحول یافته بود.

این دین در جامعه‌ای بوجود آمد که از لحاظ اقتصادی براساس کشاورزی استوار بود، و از لحاظ اجتماعی و سیاسی نیز به آن پایه از پیشرفت که لازمهٔ تأسیس دولتی بزرگ و نیرومند است رسیده بود. در جامعه‌های کشاورزی افراد بیش از قبایل چادرنشین سیار با زمین بستگی پیدا می‌کنند، زیرا آنها ناچارند در یک محل به طور دایم اقامت کنند و روزی خود را با تحمل هر سختی و مشقت هم که شده از آن به دست آورند، بدین جهت برای آنها زمین و تمام عوامل و عناصری که برای کشاورزی مفید و موجب آبادانی زمین می‌گردد مورد ستایش و احترام است و آنها را آفریدهٔ یزدان می‌شناسند، چنان‌که عناصر زیانکار را ملعون و دیوآفریده می‌خوانند. و در هر حال معیار خوبی و بدی چه

از نظر مادی و چه از لحاظ اخلاقی و اجتماعی بر محور احتیاجات چنین زندگی می‌چرخد، و خواه ناخواه رنگی هم از عقاید دینی به خود می‌گیرد.

آنچه در دین زردشت در این زمینه قابل ملاحظه می‌باشد این است که در این دین بین جنبهٔ روحی یا «متافیزیکی» و جنبهٔ مادی زندگی به آنگونه که متناسب با جامعه‌ای تحول یافته باشد تعادل مناسبی بوجود آمده و هریک مکمل یکدیگر شده، یا به عبارت دیگر جنبهٔ روحی آن در خدمت زندگی قرار گرفته است. گذشته از جزئیات و تفاصیل احکام آنچه از مجموع یا به اصطلاح از روح تعالیم این دین برمی‌آید این است که هدف آن راهنمایی و تقویت یک جامعهٔ متشکل کشاورزی و آبادی‌خواه است، و در این زمینه از آن عقیده‌ای که از قدیم در ذهن مردم جایگیر بوده یعنی عقیده به دوگانگی نیروی آفرینش، به طرز مؤثری استفاده شده، چون هر فساد و تباهی که موجب زیان و ویرانی است کار شیطان است. پس کوشش در محو آنها و اقدام به هر کار خوب که موجب اصلاح و آبادانی گردد عمل خدایی و مستوجب پاداش نیک در هر دو جهان است. و بدین ترتیب این عقیده در راه تشویق و تحریک جنبشهای اصلاحی نفسانی و عمرانی کشاورزی بکار رفته است. چون دو نیروی نیک و بد پیوسته در ستیزند، وظیفهٔ انسان است که در این نبرد تا سر حد امکان در پشتیبانی از نیروهای نیک کوشا و پایدار، و با نیروهای اهریمنی در همه جا و در همهٔ میدانها در جنگ و ستیز باشد، و نخستین میدان مبارزهٔ او درون خودش و در پندار گفتار و کردار خود او است. شعار معروف زردشتی «پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک» از اینجا سرچشمه می‌گیرد. در میدان زندگی نیز کار به همین منوال است، هرگونه کار و کوششی که فایده‌ای فردی یا اجتماعی داشته باشد علاوه بر فایدهٔ مادی آن موجب خشنودی خداوند و ثواب اخروی نیز می‌باشد، و بر همین اساس است که پرورش حیوانات اهلی و مواظبت کردن از آنها، و همچنین آباد کردن زمین و کشت و زرع آن گذشته از جنبهٔ مادی آن دارای یک جنبهٔ روحانی نیز هست و در بعضی موارد نیز رنگ عبادت به خود می‌گیرد.

همچنان‌که از میان بردن عوامل فساد و تباهی و کشتن حشرات و حیوانات زیانکار نیز یک نوع عبادت به شمار می‌رود، و زندگی بی‌بند و بار و بطالت که موجب ناداری و ناتوانی است از گناهانی شمرده می‌شود که در دین ناستوده و موجب کیفر است.

در «صددرِ بُندَهشن» یکی از کتابهای دینی زردشتی در این زمینه چنین آمده: «گوسفندان و دیگر جانداران را باید از سرما و گرما و دیگر آسیبها نگاهداری کرد و آنها را سیر داشت، چه اندر دین گوید که هنگام نماز شام سروش «صددر بُندَهشن» پاک به سرکشی همه چارپایان و جانداران و مرغان آید تا بنگرد که سیرند یا نه، اگر سیر باشند به آن کدخدا و کدبانو آفرین خواند، و اگر گرسنه باشند نفرین کند. هیچ کرفه (= ثواب) بزرگتر از آن نیست که چارپایان و مرغان را که در خانه باشند سیر نگهدارند، به ویژه گوسفندان جوان ماده را نشاید کشتن، مگر این‌که سترون باشند و شیر ندهند. آری از کشتن چارپایان باید پرهیختن، به ویژه بره و بزغاله و اسب و گاوِ ورزاو و خروس، کشتن هریک از اینها گناه باشد. مرغ که در خانه دارند باید به وقت آب و دانه دهند، و دیگر این‌که باید جانوران خانگی و مرغان را پاک نگاهدارند، همواره بشویند و پلیدی از آنها بزدایند. جانداران را نیکو نگاهداشتن مایهٔ خشنودی گوشوروان، امشاسپند پرستار آنها است. و بد نگاهداشتن آنها مایهٔ ناخشنودی و آزردگی او است.» [فرهنگ ایران باستان، ص ۳۲۲ - ۳۲۳، به نقل از «صددر نثر» و «صددر بندهش»، چاپ بمبئی، سال ۱۹۰۹، ص ۲۵، ۲۶ و ۱۵۲]

و همچنین در وندیداد آمده: «ای زرتشت سپیتمان، کسی که در روی این زمین با بازوی چپ و راست و با بازوی راست و چپ کشت و ورز کند، زمین بدو چنین گوید: تو ای کسی که در روی من کار کردی، هماره من در آینده بارور خواهم بود، همیشه بهره‌بخش خواهم ماند، از من خرمن برگیر و روزی خود بردار. اگر کسی در روی زمین کشت و ورز نکند، این زمین بدو گوید: تو ای کسی که در روی من کشت و کار نکردی، تو باید در آینده پشت در دیگران بپا

ایستی و روزی خود را از آنان گدایی کنی، آری خورش پسمانده و ریزه‌هایی که از دهان دیگران افتاده بهرهٔ تو خواهد شد، و از خوان کسانی که به فراوانی و آسایش و خوشی ندارند چنین چیزی به تو خواهد رسید.» (همان‌کتاب، ص ۹۲، به نقل از فقرات ۲۶ ـ ۲۹ فرگرد سوم وندیداد» و باز در فرگرد چهارم ونـدیداد در فقرهٔ ۴۷ گوید: «به درستی به تو گویم، ای سپیتمان زرتشت، من (اهورا مزدا) برتری دهم مرد زن برگزیده را به آن‌کسی که زن نگرفته، برتری دهم کسی را که فرزند دارد به آن‌کسی که بی‌فرزند است، برتری دهم توانگر را به بینوا.» (همان کتاب، ص ۹۲).

و مانند این دستورها در کتابهای دینی زردشتی فراوان و هدف آن هم آشکار است و آن نکوهیدن زندگی با بی‌بندوباری و گریز از مسؤولیت و همچنین بطالت است که بینوایی و ناتوانی نتیجهٔ آنست.

مطلب دیگری که در این زمینه درخور ذکر می‌باشد این است که در دین زردشتی گاهی کفارهٔ گناهان به وسیلهٔ کارها یا چیزهایی که برای مردم سودمند است داده می‌شود، و از جمله چیزهایی که در کفارهٔ گناهان و رستگاری روانها یاد شده اینها است: به پیشوایان دین باید چیزهایی بخشید که در هنگام ستایش در پرستشگاه بکار آید. به کشاورزان باید ابزارهایی داد که از برای برزیگران بکار آید، به رزمیان یا سپاهیان باید ساز و ابزار جنگ بخشید. از اینها گذشته در اوستا از برای جبران گناه این دهش‌ها و کارهای نیک یاد شده است: زمین آلوده را از لاشه و مردار پاک کردن، و از برای کشت و ورز آماده ساختن، به سر زمین خشک آب رسانیدن، و جوی کندن، و زمین گود و مغاک را هموار کردن، و آب گندیده را از سرزمین آبگیر خشک کردن، پل ساختن و درخت نشاندن. (از همان‌کتاب، ص ۹۳) و در این باره دستورها و آیینهایی دارند که ذکر آنها در اینجا موجب طول کلام است.

این بود کلیاتی دربارهٔ زردشت و اصول دین او که درگذشته و پیش از ظهور دین اسلام در این منطقه حکمفرما بوده و از خود اثر گذاشته، و امید است

که این مختصر چنان‌که در نظر بوده اطلاعات عمومی و لازم را دربارهٔ این دین در اختیار شما گذاشته باشد.[۱]

بیروت، دانشگاه لبنان

۱. سعی شد متن فارسی این خطابه با متن عربی آن از هر لحاظ یکسان و درست ترجمهٔ آن باشد، ولی در بعضی عبارات آن خواه ناخواه تصرفاتی مختصر صورت گرفت که بعضی از قسمتهای آن را از صورت ترجمه خارج کرد. نوشته یا گفتهٔ خود راز زبانی به زبان دیگر برگرداندن و از تصرف در آن عبارات خودداری کردن کاری دشوار است، به خصوص که ضرورتی هم آن را ایجاب نکند. م.م.

یزیدی‌ها و کیش و آیین آن‌ها

در جهان پهناور غیر از ادیان بزرگ و معروف، دین و آیین‌های بی‌شماری وجود دارد که پیروان هر یک از آن‌ها برای خود راه و رسم خاصی دارند. از این دینها، آن‌ها که از آنِ مردمی دانا و با فرهنگ بوده دارای مفاهیمی نسبةً روشن، و تعالیمی پیشرفته و اخلاقی گردیده، و آن‌ها که درمردمی ساده و کم‌فرهنگ محصور مانده به انواع خرافات و عقاید عامیانه و ابتدایی و نارس آمیخته شده است. سرزمین آسیا و به خصوص این بخش از آن که از روزگار باستان محل ظهور تمدنهای مختلف هم‌چون کلده و آشور و بابل و ایران و دیگر ملتهای سامی یا آریایی‌نژاد و جلوه‌گاه دینهای بزرگ و معروف جهان بوده است از دیرباز برای اختلاط و آمیزش افکار و عقاید و اساطیر و افسانه‌ها زمینهٔ مساعدی داشته، و به همین جهت از همان دوره‌های باستانی در این منطقه از ترکیب و امتزاج آن عقاید و افکار یا افسانه‌ها و اساطیر کیش‌ها و آیین‌های مختلف و رنگارنگی به وجود آمده، و با گذشت زمان صورتهای عجیب و ناشناخته‌ای به خود گرفته است. استاد مرحوم کریستن‌سن این جنبه از خصوصیات روحی و نژادی شرق را بدین‌گونه وصف کرده است:

«اختلاط مردم و نژادهای آسیا برای آمیزش تمدنها و کیشهای مختلف یک زمینهٔ مساعدی بود. در این منطقه در اثر امتزاج فلسفهٔ یونان با روح مذهبی شرقی طرق مختلف و متراکمی به وجود آمد. افکار ایرانی و سامی از خیلی قدیم در محیط «آرامیان» بین‌النهرین با هم آمیخته بودند. عبارتهای اسرارآمیز مردم

آسیای کوچک یک عنصر جدیدی به آن افزود و افکار فلسفی یونان نیز در این معجون که نظر کیمیاگران و افسونگران هم به آن ضمیمه شده بود نفوذ نمود، معنویات و نیروهای طبیعت که مورد پرستش این مردم بودند با نامهای یونانی خوانده شدند، اساطیر یونانی و بابلی و ایرانی درهم آمیخت، و پهلوانان خرافی شرقی در لباس خدایان یونانی مصور گشتند. جدایی کامل بین یک جهان نیکی و جهان بدی یا عالم نور و ظلمت، وظیفه مخصوصی که در این میان باید آدمی انجام دهد، بهشت و جهنم، روز حساب و تجدید جهان، و اعتقاد به پیوند شخصی و عمومی و ارتباط با قوای ملکوتی، تمام این عقاید که از خصایص دین مزدایی ایران بود در مجموعه عقاید مشترک وارد گردید[1]».

وقتی به آنچه گذشت عقاید مذهبی یهود و نصاری و اسلام و اساطیر بنی‌اسراییل و عرب را هم که بعدها با همین عقاید رنگارنگ آمیخته و ممزوج گردید و از عقاید خیلی ساده و ابتدایی عامیانه هم مایه گرفت اضافه کنیم بهتر می‌توان به خصوصیات بعضی از معتقدات مذهبی که در گوشه‌وکنار این منطقهٔ وسیع و پر از میراث تاریخی یافت می‌شود و از آن جمله به کیش یزیدی‌ها پی برد.

کیش و آیین گروهی که در دورهٔ ما به نام یزیدی خوانده می‌شوند و آن‌ها را شیطان‌پرست هم می‌خوانند یکی از کیشهایی است که از زمان خیلی قدیم سرچشمه می‌گیرد، و آمیخته از آداب و رسوم اقوام مختلفی است که به ترتیب تاریخی در آن اثر گذاشته‌اند و به دین جهت در آن از بسیاری از دینها و افسانه‌های کهن، و هم‌چنین از معتقدات عامیانهٔ دوره‌های مختلف نشانه‌هایی یافت می‌شود. در این‌جا قصد ما تحقیق در اصل و منشأ و سرچشمه یا سرچشمه‌های عقاید این گروه نیست، بلکه مقصود معرفی اجمالی آن‌ها و وصف آداب و رسوم و عقایدی است که بدان پای‌بندند، آن‌هم با استناد به آنچه یکی از بزرگان همین فرقه در این زمینه نوشته و با توجه به نوشته‌ای که از شیوخ آن‌ها

1 . Christensen, L'Iran Sous Les Sassanides p. 35 - 36.

دربارهٔ معتقداتشان در دست است.

یزیدی‌ها گروهی از کردها هستند که در قسمتی از کردستان که اکنون در کشور عراق واقع است در بخشهای کوهستانی سنجار نزدیک به مرز ترکیه ساکن می‌باشند، و شمارهٔ آن‌ها را بین ۲۷ تا ۳۰ هزار تن نوشته‌اند. هر چند این گروه چنان‌که گفتیم به نام یزیدی خوانده می‌شوند، و به گمان خود آن‌ها نیز این یزید همان یزیدبن معاویهٔ معروف است که وی را موجودی ملکوتی می‌شمارند، ولی محققان را عقیده بر آن است که ریشهٔ اصلی کیش و آیین این طایفه خیلی قدیم‌تر از اسلام و یزید است، و کلمهٔ یزید تحریفی است از نامی قدیم‌تر که اصل آن بر ایشان کاملاً روشن نیست. حدس می‌زنند که این نام در اصل ایزد یا یزدان بوده که در دورهٔ اسلامی و در هنگامی که این گروه در بین اعراب و سرزمین‌های اسلامی محصور مانده و کم و بیش تحت تأثیر زبان و عقاید عربی و اسلامی قرار گرفته‌اند، همچنان‌که نام فرشتگان و خدایان و شعایر مذهبی آنان به عربی تبدیل شده، کلمهٔ یزدانی یا ایزدی هم که در عربی نامانوس بوده کم‌کم به صورت یزید درآمده و با یزید بن معاویه آن‌هم با خلط مفاهیم تاریخی تطبیق شده و همان عقایدی که در بارهٔ یزیدان یا ایزدان داشته‌اند به طور ناقص با اسم جدید منطبق گردیده است. در کتابی که گفتیم یکی از بزرگان یزیدی‌ها دربارهٔ تاریخ و عقاید و آداب و رسوم آن‌ها نوشته راجع به اصل و تبار یزیدی‌ها چنین آمده است: «ملت یزیدی به زمان خشایارشا و اردشیر پادشاهان ایران می‌رسند، و هنوز هم در ایران شهری است به نام ازد یا ازدوکان[1] و عقاید آن‌ها در آن دوره راجع به ملک شمس‌الدین و ملک فخرالدین یعنی آفتاب و ماه و هم‌چنین در تناسخ ارواح و غالب عقایدشان مانند مصریان قدیم بوده و فرشتهٔ باد و فرشتهٔ باران و فرشتهٔ آتش را نیایش می‌کرده‌اند، و ملت یزیدی را به نام ملت یزدان (ازدان) می‌نامیده‌اند، و به نام یزدان پاک نورانی آفریننده شب و روز و آفرینندهٔ خورشید و ماه سوگند

---

۱. لابد منظور شهر یزد است که برخی از محققان نیز نام یزیدی را از نام همین شهر مشتق می‌دانند. نگاه کنید به: A. V. Jackson, Persia, Past and present, p. 11

یاد می‌کرده‌اند».

البته در عصر حاضر عقاید و رسوم و آداب این مردم را نمی‌توان به دین و آیین مخصوص و شناخته‌شده‌ای پیوست، چون به اندازه‌ای از عناصر و عقاید مختلف و متضاد ترکیب شده که با هیچ یک قرابت و تشابهی ندارد، ولی در این‌که اصل دین آن‌ها چه بوده از روی بسیاری از عقاید و آداب آن‌ها حدس می‌زنند که کیش آن‌ها یکی از کیشهای ایرانی قدیم بوده که پیروان آن یا پیش از اسلام و یا در همان هنگام فتوحات اسلامی در همین محل می‌زیسته یا به آنجا پناه برده‌اند، و به سبب سرزمین کوهستانی و دور از دسترس خود توانسته‌اند بسیاری از عقاید و راه و رسم قدیم خود را هر چند به صورتی تحریف شده باشد حفظ کنند. ولی چون در اثر محصور ماندن بین مسلمانان و اعراب کم کم رشته‌هایی که آن‌ها را به دین مشخصی می‌پیوسته از هم گسیخته و سرچشمه عقاید اصلی آن‌ها خشک شده، و از طرفی هم از منابع اصلی معارف عصر که معارف اسلامی بوده دور و برکنار مانده‌اند، کم کم معتقدات آن‌ها به صورت مجموعه‌ای از عقاید و رسوم مختلف ناسازگار درآمده که از هر دین و آیینی نشانه و آثار مبهم و نامعلومی در آن باقی مانده و چه بسا که از این لحاظ جامع متناقضات شده است.

برای مطالعه در معتقدات واقعی یزیدی‌ها منابع کافی در دسترس نیست، و علت آن‌هم این است که خود آن‌ها هم در این زمینه کتاب و نوشته‌های مدونی ندارند و همه عقاید و سنن آن‌ها مانند همهٔ معارف و سنن عامیانهٔ زبانی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده، و به همین جهت پیوسته زمینه برای ورود عناصر خارجی و هم‌چنین بروز اختلاف در آن آماده بوده است. یزیدی‌ها دو کتاب اساسی دارند، یکی به نام «جلوه» و دیگری به نام «رش». ولی از این دو کتاب هم که غالباً شامل مطالبی افسانه‌مانند است چیزی راجع به اصول عقاید و اصل و منشأ معتقدات آن‌ها دستگیر نمی‌شود. بعضی از محققان نص آن دو را یافته و منتشر ساخته و حتی به بعضی از زبانهای زنده نیز ترجمه کرده و تعلیقات تاریخی

و لغوی هم بر آن‌ها نوشته‌اند[1]. نصوصی هم که از این دو کتاب منتشر شده با یک‌دیگر مختلف و ترکیب عبارات هم در همهٔ آن‌ها غالبا آشفته است، به طوری که استخراج معنی مقصود بسا دشوار می‌گردد. اختلافی هم که در ترجمه‌های این کتابها دیده می‌شود نیز ناشی از همین است.

از جمله اسنادی که در باره معتقدات دینی این جماعت موردتوجه و قابل اعتماد شناخته شده، یکی عریضه‌ای است که در سال ۱۲۱۱ هجری قمری شیوخ و بزرگان این طایفه به دولت عثمانی نوشته و در آنجا با شرح معتقدات خود و این‌که آن معتقدات با خدمت سربازی ناسازگار است تقاضای معافیت از آن خدمت را نموده‌اند، و دیگر همین کتابی است که قسمتی از مطالب آن که مربوط به کیش و آیین و آداب و رسوم این فرقه است در این مقال خلاصه می‌شود.

این کتاب را یکی از امرای یزیدی‌ها در سنجار که مقر امارات آن‌ها است نوشته و آن در سه بخش است و شامل اطلاعاتی مفید درباره معتقدات مذهبی و آیین و رسوم اجتماعی و بعضی وقایع تاریخی مربوط به آن‌ها و سرگذشت یکی از امرای معاصر آن‌ها است. کتاب به عربی نوشته شده و هر چند خالی از ضعف

---

۱. در این مورد مراجعه شود به نوشتهٔ Isya Joseph با عنوان Yezidi Texts در مجلهٔ امریکایی زبانها و ادبیات سامی «A. J. S. L.»، مجلد ۲۵، ص ۱۱۸ - ۱۳۳ «نص عربی و ترجمه انگلیسی). و هم‌چنین به ملحقات Browne به کتاب آقای Parry به نام Six Months in a Syrian Monastery، ص ۳۷۴ - ۳۸۰ «ترجمهٔ انگلیسی». و به مقالهٔ Nau در مجلهٔ شرق مسیحی «R, Q, C,» مجلد ۲۰ ص ۱۵۶ - ۱۶۲ «ترجمه فرانسوی». متن کردی این کتاب را با ترجمهٔ فرانسوی آن مرحوم انستانس الکرملی در مجلهٔ Antropos، مجلد ۶، ص ۱ - ۳۹ و هر دو متن کردی و عربی آن را آقای Bittner در یادداشتهای آکادمی علوم وین در K.A.W.N.، مجلد ۵۵، جزء ۴، ص - ۱۲ به بعد، و ج ۵ ، ۱۹۱۳، و هم‌چنین قطعاتی از متن عربی کتاب جلوه را آقای عبدالرزاق الحسنی در کتابی به نام «عبدة الشیطان» «شیطان‌پرستان) چاپ صیدا، ۱۳۵۰ هجری، ص ۴۶ - ۴۹ منتشر ساخته‌اند. و آقای فورلانی Furlani نیز هر دو کتاب را به زبان ایتالیایی ترجمه کرده و در کتابی به نام Testi Religiosidei Yezidi، ص ۷۱ - ۹۱ درج نموده و ترجمه خود را هم با تعلیقات و شرحهای مهمی همراه ساخته است. قطعاتی از کتاب رش نیز به وسیلهٔ نویسندهٔ کرد دکتر بدرخان به فرانسه ترجمه و با تعلیقاتی در مجلهٔ «هاواره چاپ دمشق، ۱۹۳۲ - ۱۹۳۳، شماره ۱۴ - ۱۶ منتشر شده است.

ترکیب و انشا هم نیست ولی به همان صورت و بدون تصرف در عبارات در سال ۱۹۳۴ میلادی با تعلیقات آقای دکتر قسطنطین زریق یکی از استادان تاریخ شرق در دانشگاه امریکایی بیروت در سلسله انتشارات علوم شرقی همان دانشگاه در بیروت به نام «الیزیدیة قدیماً و حدیثاً» به چاپ رسیده و مطالب زیر خلاصه‌ای از آن است:

«یزیدیان به هفت فرشته یا آفریدگار معتقدندکه یکی از آن‌ها یعنی بزرگترین آن‌ها دیگران را هر یک در یک روز هفته از نور خود آفریده، همچنان‌که شمعی را از شمع دیگر برافروزند. نام این هفت فرشته در نزد آن‌ها به این‌گونه است: ۱ ـ عزرایيل، ۲ ـ دردایيل، ۳ ـ میخاییل، ۴ ـ اسرافیل، ۵ ـ زرزاییل، ٦ ـ شهخاییل، ۷ ـ نوراییل. این فرشتگان هر کدام نام دیگری هم دارند که به ترتیب عبارتند از ۱ ـ شمس‌الدین یا «آفتاب»، ۲ ـ فخرالدین یا «ماه»، ۳ ـ امادین، ۴ ـ طاووس، ۵ ـ سجادین، ٦ ـ نصرالدین، ۷ ـ یزید».

افسانهٔ آفرینش در عقیدهٔ آن‌ها بدین‌صورت خلاصه می‌شود:

«خدای بزرگ برای خود کشتی ساخته بودکه با آن در همه دریاهاگردش می‌کرد، و او از ذات خود مرواریدی آفرید و چهل هزار سال بر او فرمان راند و سپس بر او خشمناک شد و او را بینداخت، و شگفتا که از خشمش کوهها و از دود آن آسمانها آفریده شدند، پس از این بر فراز آسمانها شد و آن‌ها را ثابت و سخت نمود و بی‌ستون به پا داشت و به زمین آمد و قلمی به دست گرفت و شروع به نوشتن همه آفریدگان کرد. پس از آن به خدای دوم گفت من آسمان را آفریدم و همین مرا بس، تو هم به آسمان برو و چیزی بیافرین؛ او نیز به بالا رفت و آفتاب را بیافرید. به سومی نیز گفت تو هم برو و چیزی بیافرین؛ او هم بر فراز آسمانها شد و ماه را بیافرید، و به همین ترتیب چهارمی فلک را، و پنجمی برج یعنی ستارهٔ صبح را، و ششمی میوه‌ها و گیاهان زمین را بیافریدند، و هفتمی هم قلم به دست گرفت و تمام آفریدگان زمین و دریا را از مرده و زنده بنوشت. معتقدند که در هر ده هزار سال یکی از این فرشتگان یا خدایان بر جهان آفرینش

فرمانروایی می‌کند و نشانه‌ها آشکار می‌سازد و برای امت یزیدی و دیگر مردمان شریعتی می‌نهد و پس از گذشتن مدتش به جای خود در بیت‌المقدس صعود می‌کند، و اکنون دور فرشتهٔ طاووس است».

طاووس را در کیش این فرقه مقامی خاص و والا است، و آنچه در عمل مورد پرستش آن‌ها است هم او است. او را واسطهٔ آفریدگار در آفرینش جهان می‌دانند، و به همین جهت پیکرهٔ او را که گویند از در بهشت ساخته شده، می‌پرستند. کارهایی که به این فرشته نسبت می‌دهند و جای او در دستگاه آفرینش بدین‌گونه است: «فرشتهٔ طاووس» از سوی خدای بزرگ فرمان یافته است که همیشه در باغ بهشت بماند و گوش به دستورها و فرمانهایی بدارد که از جانب خداوند چه در امور روحی یا مادی یا فلکی صادر می‌شود. گویند خداوند همه چیز را به او تسلیم کرده و او را در وسط بهشت در جایی که آن را چشمهٔ فلک می‌خوانند و در داخل آن قدرت الهی قرار دارد جای داده است. و در هر صبح وظیفهٔ او این است که از آن لوح محفوظ دستور بگیرد. طاووس در یک روز یک‌شنبه لوح محفوظ را باز کرد دید که خداوند به او فرمان داده است که با مژگان خودش آب تمام دریاها را پیمانه کند. گفت خدایا من چگونه توانم آب همه این دریاها را پیمانه کنم؟ خداوند پاسخ داد که به فرمان من برو که هر هزار سال به فرمان من یک دقیقه خواهد شد؛ فرشتهٔ طاووس خوشحال شد و رفت و آب دریاها را پیمانه کرد و برگشت، و گفت خدایا کشور کشور تو است و تو توانا و سخت‌گیری و بزرگی تو را حدی نیست. روز دوم برای او در لوح محفوظ کشف شد که با وجب زمین را بپیماید. فرشتهٔ طاووس فرمان برد و رفت و زمین را پیمود و برگشت و در برابر بزرگی آفریدگار و توانایی او نیایش کرد، و گفت خدایا جهان جهان تو است و تو ـ و تنها تو ـ آفریدگاری و بزرگی و توانایی تو را سزاست. روز سه‌شنبه فرشتهٔ طاووس فرمان یافت که به گنجینهٔ ارواح که مجاور زمین و بهشت است برود. خداوند به او فرمود می‌خواهم که شگفتی‌های انسان را بیافرینم و به تو اجازه دادم که بروی و همهٔ ارواح را آواز دهی. او هم رفت و

همهٔ ارواح را به شکل تپه‌ها و توده‌های انبوهی یافت و هر روحی به اندازهٔ یک کنجد یا تخم توت بود، و چون آن‌ها را آواز داد ارواح تمام یزیدیهایی که در این جهان به صورت انسان درخواهند آمد به او روی آوردند و ارواح دیگر نیز به او متوسل شدند و از او پرسیدند پس سرنوشت ما چه خواهد شد؟ گفت من به فرمان خدای بزرگ برای هر قبیله‌ای از شما پیغمبری یا راهنما و فرستاده‌ای یا بتی خواهم فرستاد و باید که از آن‌ها اطاعت و فرمانبرداری کنید. از تمام آن ارواح هیچ‌یک دیگری را نمی‌دید و هر یک گمان می‌برد که تنها است و هر کدام به تنهایی فرشتهٔ طاووس را می‌دیدند. طاووس به آن‌ها گفت که هر کس آن پیغمبر را فرمان برد خداوند بزرگ از او خشنود خواهد شد و هر گزندی را از او دور خواهد کرد و او را برکت خواهد داد. روز چهارشنبه لوح محفوظ راگشود دید که خداوند به او فرمان داده است که صورت آدم را از آتش و باد و خاک و آب بسازد. او نیز چنین کرد، و روز پنجشنبه فرمان یافت که با شرنا سه بار در گوش آدم بدمد و چون چنین کرد آدم به پا خاست. و روز جمعه فرمان یافت که آدم را در باغ بهشت برد. آدم چهل سال در باغ بهشت ماند و در این مدت طاووس به فرمان خداوند پیر و مرشد و راهنمای او بود، پس از آن حوا را از زیر بغل چپ آدم آفرید و او هم با آدم در بهشت می‌بود تا آن‌گاه که فرشتهٔ طاووس از خداوند دستور یافت که آن‌ها را از بهشت بیرون کند، زیرا که وعدهٔ آدم سر آمده بود و لازم بود که از نسل او بشر به وجود آید. در این وقت از درخت گندم به او خورانید و شکمش آماس کرد و او را از بهشت بیرون برد و بر روی زمین افکند، و مدتی دراز آدم همچنان بر روی زمین در صحرا افتاده بود. روز شنبه طاووس در لوح محفوظ دید که خداوند به او فرمان داده که برود و آدم را بیدار کند تا برخیزد و به کارهای دنیایی بپردازد و همهٔ کارهای دنیایی را هم به او بیاموزد، و همچنین حوّا را. و چون آدم از خواب بیدار شد و طاووس را در برابر خود دید، گفت تو کیستی که این نیکی را در حق ما کردی تا از تو سپاسگزاری کنیم؟ گفت اسم من پیر راهنما است.

یزیدی‌ها به عقیدهٔ خود حتی در اصل آفرینش هم خود را از دیگران جدا می‌دانند. آن‌ها خود را تنها از نسل آدم می‌دانند و دیگر مردمان را از نسل آدم و حوّا؛ و داستان خلقت خود را این‌طور نقل می‌کنند: پس ازمدت زمانی چون آدم و حوّا دیدند که تناسل بشر به شرکت نر و ماده صورت می‌گیرد. آدم می‌گفت که نسل از من است و حوّا هم می‌گفت که نسل از من است و به دین ترتیب بین آن‌ها گفت‌وگو درگرفت، سرانجام بدین‌گونه همداستان شدند که هر یک از آن‌ها نطفه خود را به تنهایی در کوزه‌ای بریزد و به درختی بیاویزد تا نتیجه معلوم گردد، و همین کار راکردند و پس از نه ماه چون آدم کوزهٔ خود راگشود دو بچه پسر و دختر که شیث و حوریه باشند در آن دید و ملت یزیدی از این دو به وجود آمدند، و چون حوّا کوزهٔ خود راگشود در آن کرمی پلید و متعفن و حشرات دیگری یافت، و خداوند برای آدم دو پستان به وجود آورد تا آن دو کودک خود را مدت دو سال شیر داد، و از این‌جا است که مردان هم دارای پستان شده‌اند. و پس از آن آدم با زوجهٔ خود حوّا درآمیخت و دو طفل پسر و دختر به نام قاین و قلیومه از آن‌ها به وجود آمد که سایر ملتها مانند یهود و نصارا و اسماعیلیان (مقصود مسلمانان است) از این دو تن به وجود آمدند.

یکی از شعایر دینی مهم و بلکه مهمترین آن‌ها در عقیدهٔ یزیدی‌ها زیارات پیکرهٔ طاووس است. این پیکره را با تجلیل و احترام فراوان در زیارتگاه بزرگ خود که به نام «مقام شیخ عادی» معروف است قرار داده‌اند و هر ساله چندین بار به زیارت آن می‌روند، و در بعضی جشن‌ها و اعیاد مهم نیز پیکره را از آنجا خارج کرده و با تشریفات خاصی در دهات اطراف می‌گردانند و آن را زیارت و سجده می‌کنند، زیرا چنان‌که گفتیم معتقدند که هر یک از خدایان هفتگانه آن‌ها ده هزار سال بر جهان حکمفرمایی می‌کند و اکنون دور طاووس است که از شش‌هزار سال پیش شروع شده. در جشن‌های بزرگ که بیشتر برای زیارت همین پیکره تشکیل می‌شود پس از آن‌که آن را در محل مرتفع و مجللی گذاردند، خادم و متولی مقام او از زبان او چنین می‌گوید: من رییس فرشتگانم. این پیکرهٔ

خود را از در بهشت برای ملت یزیدی ساخته‌ام که آن را سجده کنند. کسی که این پیکره را زیارت کند مرا زیارت کرده، و من همهٔ گناهان او را می‌بخشم و نمازو روزه و خیرات او را قبول می‌کنم. و پس از این گفته همهٔ حاضران در برابر او به سجده می‌افتند و سپس به دعا برمی‌خیزند و با دف و دایره به مدیحه‌سرایی و ستایش می‌پردازند، و باید همهٔ حاضران در سرور و شادی شرکت کنند تا عباداتشان قبول شود.

طواف دادن مجسمهٔ طاووس در دهات یزیدی‌نشین همیشه با علم و پرچم همراه است. گویند که هر یک از فرشتگان هفتگانه علمی داشته که نزد سلیمان حکیم بوده و پس از او به دست امرای یزیدی سپرده شده، و در زمان یزیدبن معاویه، وی برای هر یک از این علمها ادعیه و اوراد مخصوصی وضع کرده که با زبان کردی قدیم و با دف و دایره می‌خوانند و هلهله می‌کشند. این علمها هفت عددند و گویند که همه در نزد امیر شیخان است. و هم‌چنین گویند که در طی مدت چهارهزار سال که بر امت یزیدی گذشته غالباً در تحت فشار ایرانیان و مغولها و ترکها قرار داشته‌اند و به دین جهت بسیاری از آثار و گنجینه‌های آن‌ها نابود شده و آخرین ستمی که بر آن‌ها رفته در زمان عمر پاشا والی عثمانی بوده که وی همه علمها را از آن‌ها گرفته است، ولی بعداً در زمان سلیمان نظیف پاشا این والی دستور داده که علمها را به آن‌ها برگردانند. و نیز گویند که در حال حاضر این علمها و پیکرهٔ قوچ ابراهیم و چندین پیکرهٔ مار که این‌ها هم نزد یزیدی‌ها مورد تجلیل و ستایش هستند نزد امیرشیخان است. رسم بر این است که در جشن‌ها و موسم زیارات یا عبادات این علمها را حرکت دهند. محل این علمها در مقام شیخ عادی در جایی است که آن را طاووس‌خاتون می‌گویند، نزدیک جای دیگری که خزینةالرحمن می‌خوانند. نخست آن‌ها را در مقام شیخ عادی با آبی که مقدس می‌پندارند تعمید می‌دهند، آنگاه آن‌ها را برای زیارت مردم به دهات اطراف می‌برند. قوّال‌ها که چنان‌که خواهیم دید دسته‌ای از این مردم هستند که کار آن‌ها حرکت دادن علمها و پیکرهٔ طاووس و گردش آن در

دهات و دف و دایره زدن در هنگام جشن‌ها و زیارات است، هر کدام مقداری از خاک مقبره شیخ عادی برمی‌دارند و آن را گل می‌کنند و از آن گلوله‌های کوچکی به قدر گردو یا فندق می‌سازند و آن‌ها را با علمها به دهات اطراف می‌برند و به عنوان تبرک به مردم می‌دهند که برای وقت حاجت نگه دارند. رسم است که چون به قصد ده یا قصبه‌ای حرکت کنند نیم ساعت پیش از آن که به آنجا برسند جارچی روانه کنند که سه بار در آن ده جار بزند که "ایهاالناس اکنون صورت فرشتگان بر شما وارد می‌شوند، برای پذیرایی آن‌ها آماده شوید". آنگاه همهٔ مردم با لباسهای پاک با سرور و شادی و بخور و عطر و با تسبیح و تهلیل از ده خارج می‌شوند و زنها هم هلهله کنان همگی به استقبال علمها و صورتها می‌روند و آن‌ها را با تجلیل فراوان به ده وارد می‌کنند. شرف و اقبال در این ده نصیب کسی می‌شود که علمها و صورتها به خانهٔ او وارد شوند و او هم کسی است که بیش از دیگران به قوّال که متولی آن علمها و صورتها است پول بدهد.

آنگاه مجسمهٔ طاووس را در جای بلندی می‌گذارند و قوّالها در دو طرف آن و پهلوی آن‌ها شیخ وزیر و روبروی مجسمهٔ پیرها و مشایخ و بقیه جماعت و اهل آن ده می‌نشینند و سپس قوّالها شروع به دف زدن می‌کنند و پس از اتمام این تشریفات همگی برمی‌خیزند و با کمال خضوع در حالی که دستها را به سینه گذارده‌اند هفت بار به دور طاووس طواف می‌دهند. آنگاه در محضر آن مجسمه سفره‌ای رنگین می‌چینند و پس از خوردن غذا یک یک برمی‌خیزند و طاووس را می‌بوسند و هدیه‌ای را که در قلب خود نیت کرده‌اند می‌دهند و پس از مردها زنها طاووس و علم را می‌بوسند و هدایای خود را تقدیم می‌کنند. این هدایا گاهی فرش یا چیز دیگری است. در عیدها و جشن‌های بزرگ هم به همین طور طاووس را با علم در دهات نزدیک می‌گردانند و در آنجاها هم پس از این که به اندازه معین دف و دایره زدند مردم آن را طواف می‌کنند و این تشریفات قریب یک ساعت طول می‌کشد و پس از آن دعا می‌خوانند و مردم هدایایی که

باید بدهند می‌دهند، کسی که برای زیارت طاووس پیش می‌رود، چنان‌که گفتیم باید با کمال فروتنی با دستهای بسته و با زانو پیش برود و طاووس را زیارت و هدایای خود را تقدیم کند، در این هنگام قوّال بر بالای سر او می‌ایستد و در حدود چهل کلمه دعا می‌خواند و نام همهٔ فرشتگان را بر زبان می‌راند. و پس از انجام تشریفات طاووس را با آب سماق ترش می‌شویند و آن را با روغن زیتون چرب می‌کنند و آن آب را در مشربهٔ مخصوص فلزی می‌ریزند و بر حاضران می‌گردانند و هر یک کمی از آن را برای تبرک می‌خورد و چیزی به عنوان هدیه می‌دهد. هر مجسمهٔ طاووس باید یک علم و یک مشربهٔ مخصوص داشته باشد که آن را از آب پر می‌کنند و به مردم می‌دهند و هر کس هم که از آن آب می‌خورد چیزی به عنوان هدیه می‌پردازد.

گفتیم که یزیدیان را شیطان‌پرست هم می‌خوانند و این بدان جهت است که صفاتی که برای ملک طاووس ذکر می‌کنند و کارهایی که بدو نسبت می‌دهند با آنچه در روایات اسلامی و مسیحی و یهودی دربارهٔ شیطان ذکر شده تقریباً یکسان است. در آن روایات هم شیطان قبل از عصیان فرشته‌ای مقرب بوده وسپس به سبب نافرمانی او در مسألهٔ آدم و فریب و اخراج او از بهشت مغضوب و رانده شده، ولی در نزد این فرقه، او یا به اصطلاح خودشان ملک طاووس همهٔاین کارها را هم به فرمان خداوند کرده، بنابراین نه رانده شده و نه مغضوب و به این جهت لعن بر شیطان را هم جایز نمی‌دانند. در روایات اسلامی در داستان ابوالبشر پای طاووس هم در میان است. طاووس باعث شد که شیطان به بهشت راه یابد و آدم را فریب دهد و خروج آدم را از بهشت به او نسبت می‌دهند. هم بر طبق این روایات هنگامی که شیطان از بهشت رانده شد طاووس هم به همراه او رانده گردید، و به همین جهت است که طاووس را نامیمون و بدشگون می‌شمارند. و به عقیدهٔ بعضی از محققان[1] این نظریه در بارهٔ طاووس اصلا از روایات زردشتی سرچشمه گرفته، زیرا در آن دین هم طاووس از پرندگان ناپاک

1 . Thisdall. The Sources of The Quran, p. 245.

است و گویند که او را اهریمن آفریده است. در همهٔ روایات اسلامی و مسیحی و یهودی نیز شیطان به صورت مار درآمد و نخست حوّا و سپس آدم را بفریفت، و چنان‌که دیدیم در نزد یهودی‌ها مجسمهٔ مار هم مقدس و مورد تجلیل و ستایش است. زیرا به عقیدهٔ آن‌ها هم ملک طاووس هر وقت می‌خواسته از بهشت بیرون رود به صورت مار درمی‌آمده است.

پس از طاووس در درجهٔ بعد یزید قرار می‌گیرد. دربارهٔ یزید و سمت و عنوان او چنان‌که گفتیم معتقدات ایشان آشفته و نااستوار است، زیرا از یک طرف اساس معتقدات آن‌ها به خیلی پیش از اسلام و یزید برمی‌گردد و از طرف دیگر سعی شده که این اسم تحریف شده با یزید بن معاویه تطبیق گردد. در این مورد داستانی دارند که گرچه خیلی عامیانه و ناپخته و با تاریخ هم ناسازگار است ولی چون منظور معرفی این فرقه و عقاید آن‌ها است شاید ذکر خلاصهٔ آن بی‌مورد نباشد. گویند:

«پیش از یزید بن معاویه ما را پادشاهی بود به نام یزید الجعفی که بین حدود ایران و کردستان می‌زیسته و بیشتر کردهای یزیدی از نسل او و بقیه از نسل آشوری هستند. مدتها پس از او خداوند یزید را فرستاد. در آن روزگار دو قبیله وجود داشت، یکی بنی‌امیه و دیگری بنی‌هاشم. بنی‌امیه تواناتر از بنی‌هاشم بودند، ولی با قیام محمد(ص) پیغمبر اسماعیلی‌ها (مسلمانان) قبیلهٔ بنی‌هاشم بر بنی‌امیه نیرو گرفت و به دین جهت معاویه پدر یزید برای مصلحت روزگار به عنوان خزانه‌دار در نزد محمد(ص) باقی ماند. روزی معاویه مشغول تراشیدن سر پیغمبر شد و چون موضعی از آن را برید و خون از آن جاری شد از ترس این‌که خون بر زمین بریزد آن را با زبان خود پاک کرد، محمد متوجه شد و به او فرمود کار بدی کردی، زیرا از نسل تو پس از این کار کسی به وجود خواهد آمد که مردمی را به دنبال خود کشد و آن‌ها با امت من به جنگ برخیزند و بر آن‌ها پیروز شوند. معاویه گفت اگر چنین است من هرگز زن نخواهم خواست. پس از مدتی خداوند عقربی را بر او مسلط گردانید که او را گزید؛ خویشانش جمع شدند

و پزشکان را برای درمان او آوردند پزشکان گفتند اگر زن نگیرد هلاک خواهد شد، پس دختر پیری به سن هشتاد سال که اسمش مهوسه و خواهر عمر خطاب بود برای او بیاوردند و معاویه با او درآمیخت. روز بعد آن پیر زال به صورت دختری بیست و پنج ساله درآمد و آبستن شد و ملک یزید را به دنیا آورد. و این بدان علت بود که خداوند به فرشته طاووس وعده کرده بود که ملک یزید را بفرستد و این واسطه را سبب گرداند که وی از نور خدا که به نام یازید خوانده می‌شود آفریده شود.»

* * *

پس از یزید کسی که در سلسلهٔ پیشوایان دینی و در عبادات یزیدی‌ها شأن و مقامی دارد و قبر او بزرگترین زیارتگاه و مکان مقدس و محل حج آن‌ها به شمار می‌رود شیخ عادی است. هر چند شیخ عادی شخصی تاریخی بوده که در قرن ششم هجری از حدود شام و فلسطین به این منطقه رفته و این گروه را مرید و پیرو خویش کرده، ولی مطالبی که دربارهٔ او ذکر می‌کنند و کرامات و معجزاتی که به او نسبت می‌دهند او را به یک شخص پنداری و افسانه‌ای تبدیل ساخته، نه یک موجود تاریخی. آنچه در بارهٔ او می‌گویند از این قرار است: شیخ عادی در نزدیکی دریای مرده در فلسطین می‌زیسته. گویند او در کوه هکاریه ظهور کرد، اصلش از اطراف حلب و بعلبک بوده، پس از مهاجرت به این منطقه در کوه لالش که نزدیکی‌های موصل است مقیم شد، و بعضی گفته‌اند او از اهل حران بوده و نسبش به مروان حکم می‌رسد. سلسلهٔ نسب او را این‌گونه ذکر می‌کنند: شرف الدین ابوالفضایل عادی بن مسافر بن اسماعیل بن موسی بن مروان بن الحسن بن مروان. وفاتش را در سال ۵۵۸ هجری نوشته‌اند و قبر او که به نام مقام شیخ عادی معروف است در همین منطقهٔ یزیدی‌ها بزرگترین مقام مقدس آن‌ها است.[1] چنان‌که گفتیم دربارهٔ شیخ عادی و کرامات و معجزات او عقاید

۱. ابن‌خلکان دربارهٔ او گوید: «شهرتش در آفاق پیچید و مردم بسیاری پیروی او کردند و حسن ←

افسانه مانندی دارند. مثلا معتقدند که شیخ عادی باد را به زیر فرمان داشته و هر وقت فرمان می‌داده باد از جریان باز می‌ایستاده، و هم‌چنین گویند که وقتی او در کوه لالی بود وعظ شیخ عبدالقادر گیلانی را در بغداد می‌شنید، و روی زمین با چوب دایره‌ای رسم می‌کرد و هر کس در آن دایره قدم می‌گذاشت او هم وعظ شیخ عبدالقادر را می‌شنید. و از این جا این سنّت در یزیدیان راسخ گشته که هرگاه در مرافعات یا امور دیگر امری بر آن‌ها مشتبه شود و لازم آید که کسی سوگند یاد کند، شیخ آن‌ها دایره‌ای بر روی زمین می‌کشد و شخصی را که باید سوگند بخورد وارد آن می‌کند، و در میان این دایره به دشواری ممکن است یک یزیدی به دروغ سوگند یاد کند. معتقدند که شیخ عادی وزیر بزرگ خدا است و همهٔ امور با فرمان و تدبیر او در آسمان و زمین اجرا می‌شود. در کتاب جلوه که از آن اجمالاً سخن گفتیم حکایت ذیل درباره شیخ عادی آمده است: یک بار خدای بزرگ شیخ عادی و مریدانش را به آسمان دعوت کرد، در آنجا برای اسبهای این مهمانان کاه یافت نشد. شیخ عادی بعضی از مریدانش را به زمین فرستاد که بروند و از خرمنهای او کاه برای اسبها بیاورند و آن‌ها هم رفتند و از خرمن گندم او کاه آوردند و مقداری از کاه ها در بین راه ریخت و اثر آن‌هم در آسمان باقی ماند و این همان خط کهکشان است که شبها درآسمان پیدا است. این‌گونه عقاید در تجلیل از شیخ عادی‌رفته رفته بالاگرفته به طوری‌که جماعتی از آن‌ها معتقدند که حکم آسمان در دست خدا و حکم زمین در دست شیخ عادی است. از این قبیل عقاید شرک‌آمیز در بارهٔ شیخ عادی در بین آن‌ها کم نیست.

← اعتقاد ایشان در بارهٔ او از اندازه گذشت، به طوری که او را قبلهٔ نماز و ذخیرهٔ آخرت و شفیع خویش قرار دادند. با جماعت بسیاری از مشایخ و صلحای معروف مصاحب بود، به‌کوه هکاریه در موصل رفت و در آنجا صومعه‌ای برای او ساختند و مردم آن نواحی چنان بدو گرویدند که به هیچ صومعه‌نشینی چنان اقبال معهود نبود. زادگاه وی در دهی از بعلبک به نام "بیت فار" بود و آن خانه تاکنون محل زیارت مردم است و در سال ۵۵۵ و بعضی گویند ۵۵۷ وفات یافت و در همان صومعه مدفون گردید و قبر او از مشاهد و مزارات است... (ابن خلکان، ذیل کلمه: عدی بن مسافر)

غیر از شیخ عادی به منصور حلاّج و شیخ عبدالقادر گیلانی و حسن بصری نیز اعتقاد دارند و گویند که یزیدی‌های کنونی بیشتر از نسل شاگردان و پیروان شیخ عادی و بعضی از آن‌ها نیز منسوب به یزید و بعضی دیگر هم منسوب به حسن بصری هستند. و اکنون خادم مقام شیخ عادی، شیخ بزرگ آن‌ها است که همهٔ شیوخ در همه کارها رأی و مشورت او را می‌خواهند و بسیار محترم و مورد تجلیل است.

پیشوایان و متصدیان امور دینی یزیدی‌ها بر چند طبقه هستند که طبقات آن‌ها تقریباً محفوظ است و افراد هیچ طبقه‌ای به طبقهٔ دیگر منتقل نمی‌شوند؛ اوّل طبقهٔ امیرشیخان است که معتقدند که از نسل یزیدبن معاویه و منسوب به بنی‌امیه پیش از اسلام می‌باشند. امیر شیخان راکه امیر همهٔ یزیدی‌ها است به نام خلیفهٔ عصر و زمان می‌خوانند و در جشن‌ها و اعیاد بزرگ که علم طاووس را برمی‌افرازند، این امیر را چنین دعا می‌کنند: «دولت خلیفهٔ عصر زمان دایم بی، مذهبی و ان قایم بی». امیر در همهٔ امور یزیدی‌ها چه امور دینی و چه دنیوی دارای قدرت مطلق می‌باشد. دیگر طبقهٔ فقیران است. فقیر در نزد یزیدی‌ها مانند راهب است در نزد مسیحیان. این‌ها همیشه در خدمت شیخ عادی و به او منسوب هستند و تنها کار آن‌ها این است که پیوسته به امور دین بپردازند و در امور دنیوی دخالتی ندارند، شغل آن‌ها دعا و نماز است و بچه‌ها را هم باید درس دین بیاموزند و هم‌چنین اطفال مردم بی‌چیز را رقص و دف‌زنی یاد بدهند. گویند شیخ عادی پیش از رحلتش به آن‌ها وصیت کرده که همیشه مطیع نماینده‌اش یعنی امیرشیخان باشند، و اگر فقیری مخالف فرایض دینی رفتار کند و یا بر خلاف امر امیر شیخان کاری انجام دهد خرقهٔ او را می‌کنند و ریشش را می‌تراشند و از میان خود می‌رانند. سوم قوّالان هستند که کار آن‌ها خواندن مدیحه و ادعیه و دف زدن در برابر مجسمهٔ طاووس و علمها است. این دسته هم همیشه در نزدیکی مقام شیخ عادی سکونت دارند والان (مقصود زمان تألیف کتاب است) مقر آن‌ها در دو ده بعشیقه و باحزانی است. بر هر قوّال بزرگ فرض است که

نوخاسته‌های این طبقه را جمع کند و به آن‌ها علم غیب به طور حفظی بیاموزد و همهٔ امور دینی راکه بر عهدهٔ آن‌ها خواهد بود یادشان بدهد، تا وقتی که بزرگ شدند پس از امتحان به آن‌ها حق داده شود که طاووس و علمها را طبق تشریفاتی که ذکر شد در همه دهات یزیدی‌نشین بگردانند. چهارم کوچک‌ها هستند. کوچک‌ها همه در خدمت شیخ بزرگ (باباشیخ) می‌باشند. کسی که به مقام کوچکی منصوب می‌شود باید شیخ بزرگ او را قبلا امتحان کند و با او شروط و پیمانی نهد و اگر او را مناسب یافت زناری به او می‌دهد با دو قطعه فلز زردرنگ، و این علامت این است که او به این مقام منصوب شده است. وظیفهٔ کوچک ها بیشتر اقامهٔ نماز و دعا برای دفع بلیات و مراسم تکفین و تدفین و تلقین اموات و تعبیر خواب و مکاشفات است. وقتی که قحطی یا بلیه‌ای یا امراض همه گیری نازل شود شیخ بزرگ به همهٔ کوچک ها پیغام می‌دهد که برای رفع بلاها به دعا و نماز بپردازند. مراسم دعای دسته‌جمعی آن‌ها چنین است که همه در یک جا جمع می‌شوند یا در محل شیخ عادی و یا در خانهٔ شیخ بزرگ و به اندازهٔ سه ساعت یا بیشتر و حتی گاهی تمام شب سرهایشان را بر زمین می‌گذارند و دعا می‌خوانند و این کار ادامه دارد تا وقتی که بر یک یا چند نفر از آن‌ها مکاشفه شود و به شیخ خبر دهند. و هم‌چنین وقتی یکی از همین دستهٔ کوچک‌ها بمیرد باید بقیهٔ آن‌ها در حال مکاشفه روند تا معلوم دارند که او پس از مرگ به کجا رفته و به چه شکل درآمده و آیا روح او در قالب حیوانی رفته و یا در تن انسانی. رسم است که در هر سال شیخ بزرگ ده بار همهٔ کوچک ها را جمع کند و به محل شیخ عادی روند و آن را پاک و آب و جارو کنند و این در جشن‌ها و اعیاد بزرگ است که باید کوچک ها قبل از جماعت مردم برای این کار به آن محل بروند.

یزیدی‌ها قایل به تناسخ ارواح هستند و معتقدند کسی که می‌میرد روح او در قالب دیگری دوباره به این جهان برمی‌گردد و زندگی از سر می‌گیرد. حلول روح یک شخص در تن موجودی دیگر اعم از حیوان یا انسان به نسبت خوبی و

بدی آن شخص و پاکی یا ناپاکی روح او است. برای این عقیدهٔ خود و این‌که مثلا روح چگونه شخصی در جسم چه موجودی حلول می‌کند شرح و تفصیلی دارند، مثلا اگر مرده امیر یا والی یا شاهی بوده که با عدالت وراستی فرمان می‌رانده پس از مرگ روح او به مقام بالاتری می‌رود، اگر فقیر هم بوده ولی سلوک نیک داشته باز هم به مقام بالاتر می‌رود، ولی اگر در زندگی رفتاری ناپسند داشته و شخصی ناپاک و بدخواه و فاسق و یا آدم‌کش و دزد و راهزن باشد پس از مرگ روحش در تن جانوری پست مانند سگ یا خوک و مانند این‌ها وارد می‌شود، و پیش از آن‌که دوباره به شکل انسان درآید باید هفت بار از حیوانی به حیوانی دیگر منتقل شود تا سرانجام به تن انسانی حلول کند، آن هم انسانی پست و بی‌مقدار که به قوت روزانهٔ خود محتاج باشدو کسی هم به او صدقه‌ای ندهد. و اگر زن یا مردی میانه‌حال باشد و نیکی و بدی آن‌ها یکسان باشد، روحشان به بدن حیواناتی بی‌آزار و سودمند هم‌چون گوسفند یا بز یا غزال حلول می‌کند و پس ازیک بار دوباره به صورت انسان درمی‌آید، و اگر بچه‌ای بمیرد که هنوز خوب و بد را تشخیص نداده چهل روز در بهشت شداد بن عاد می‌ماند و پس از آن دوباره روحش به تن انسان برمی‌گردد، اگر پسر باشد به تن پسر و اگر دختر باشد به تن دختر. کسانی که روحشان به تن حیوانات پست می‌رود و چنان‌که گفتیم باید هفت بار روحشان از حیوانی به حیوانی دیگر بادرجهٔ بالاتری منتقل شود، در آخرین بار در مرحلهٔ حیوانی روحشان به تن اسبی اصیل از آنِ شاه یا امیری حلول می‌کند. هر گناه یا رفتار ناپسندی نیز به یک نوع از حیوانات بستگی دارد، مثلا این گناهکاران روحشان به تن این حیوانات می‌رود: زناکار به تن خوک، دروغگو به تن گاو، و خیانتکار به تن روباه. یکی از وظایف طبقهٔ کوچک ها چنان‌که گفتیم انجام مراسم تکفین و تدفین مردگان و مکاشفهٔ حال آن‌ها پس از مرگ است. رسم چنین است که در هنگام مرگ حتما یکی از اصناف متصدیان امور مذهبی، یعنی کوچک یا شیخ یا فقیری بالای سر آن‌ها باشد، و پیش از دفن کمی از خاک مزار شیخ عادی در کف دست و

صورت مرده بمالند و پس از دفن نیز برای این‌که قبر او از دستبرد حیوانات و درندگان مصون باشد آن را با پشگل گوسفند بپوشانند. درست کردن قبر و خواندن نماز و دیگر کارها با کوچک ها است. و علاوه بر این آن‌ها پولی هم از صاحبان مرده می‌گیرند که شب را بالای سر میت بخوابند و دربارهٔ او مکاشفه کنند، یعنی این‌که در عالم کشف و شهود از سرنوشت مرده پس از مرگ آگاه شوند و معلوم کنند که آیا روحش به چه قالبی حلول کرده و بر سر او چه آمده است و معمولاً صبح روز بعد هر خبری را که از این راه کسب کرده‌اند به بازماندگان مرده می‌دهند.

عقیده به تناسخ درمیان این جماعت سخت ریشه‌دار و راسخ است، به طوری که حتی بعضی از ساده‌لوحان ذخیره و پس انداز خود رانهانی در زمین یا جایی پنهان می‌کنند تا در دورهٔ دیگری که به این دنیا برمی‌گردند از آن استفاده کنند. بدون شک یکی از عللی که این عقیده را این اندازه در ذهن این مردم راسخ کرده این است که متصدیان امور دینی آن‌ها از این راه، هم منافع مادی و هم سلطهٔ خود را بر این جماعت حفظ می‌کنند؛ شیخ یا ملایی که باید شب بر بالای سر مرده‌ای شب‌زنده‌داری کند و به مکاشفه پردازد و فردا صبح به بازماندگان آن میّت سرنوشت او را خبر دهد که آیا روحش دوباره به چه صورت به این جهان بازگشته لابد باید، هم از میّت و بازماندگان او خوشنود و راضی باشد و هم از جنبه مادی نظر او به خوبی تأمین شده باشد تا روح میّت را در قالب سگ و خوک نکند و موجب سرافکندگی بازماندگان و قوم و قبیلهٔ او نشود.

متصدیان امور دینی آن‌ها برای این‌که این عقیده در ذهن آن مردم هر چه استوارتر گردد به وسایل و فریبکاری‌های عجیبی دست می‌زنند، چنان‌که وقتی یکی از "کوچک‌ها" یعنی از همان کسانی که متصدی امور اموات ومکاشفه می‌باشند در خانهٔ شخصی به مهمانی دعوت شده بود، و میزبان به پاس احترام او غذاهای گوناگونی تهیه دیده و برای او سفرهٔ رنگینی گسترده بود، هنگامی که غذا را حاضر کردند سگ رنجور و ناتوانی هم سرش را به درون اتاق کرد، آن شیخ

چون او را دید از جا برخاست و آن غذاها را در برابر سگ چید و همه را به او خورانید، صاحب‌خانه و حاضران از این کار بسیار دلخور و خشمناک شدند ولی به پاس احترام او چیزی نگفتند. خود شیخ پس از این‌که غذاها را بـه سگ داد به صاحب‌خانه گفت می‌بینم که از این کار من دلتنگ شده‌ای. صاحب‌خانه گفت شاید غذاهای ما درخور شما نبوده. شیخ گفت برعکس غذاها بسیار خـوب و مطبوع بود و منهم از این مهمانی شما خیلی ممنون هستم، ولی من وقتی این سگ را دیدم نتوانستم پیش از سیر کردن او چیزی بخورم. این سگ فلان شخص است که همه می‌شناسید و در فلان روز در فلان مهمانی، فلان شیخ بر او خشم گرفت و او را محروم کرد. این شخص پس از مرگ در اثرناخشنودی شیخ از او در تن این سگ ناتوان و رنجور درآمد و امروز چون مرا در ایـن‌جا دیـد آمـد و از مـن درخواست گذشت و اغماض کرد و تقاضا داشت که او را به همان محلی که بود برگردانم، و چون گرسنه بود من هم دلم به حال او سوخت و این غذاها را به او دادم. حاضران که این را شنیدند همگی خوشحال شدند و از این کـرامت شـیخ به خود بالیدند و دوباره برای او سفرهٔ رنگین‌تری چیدند. و به همین علتها است که یزیدیان سالیانه مبالغ زیادی از عایدات خود را به شیوخ و کوچک‌ها و قوّالهـا می‌دهند و اگر پولی هم نداشته باشند باید از اموال خود بفروشند و یا قرض کنند و مال الله را بدهند تا آن‌ها نزد خداوند شفاعتشان کنند و به بهشتشان ببرند، و این کار هم برای آن‌ها دشوار نیست زیرا چنان که معتقدند در روز قیامت شیخ عادی همهٔ امت یزیدی را که در دنیا به همهٔ تکالیف خود عمل کـرده‌انـد، در طـبقی می‌گذارد و بر سر می‌نهد و بی‌هیچ حساب و کتابی به بهشت می‌برد.

این اشخاص علاوه بر دعوی علم غیب و قوهٔ مکاشفه دعاوی عجیب و غریب دیگری هم می‌کنند و تا آنجاکه ساده‌لوحی و خوش‌باوری مریدان اجازه دهد برای خود کرامات و معجزاتـی مـی‌شمرند و غـالباً اقـوالی ضـد و نـقیض یک‌دیگر می‌گویند. وقتی یکی از آن‌ها می‌گفت که او در کشتی یـونان (نـوح) پیغمبر بوده و چهل روز با او در روی آب گردش می‌کرده، دیگری می‌گفت که

من در حضور خداوند بودم از من پرسید آیا وقت آن شده است که مسیح را به دنیا بفرستم؟ پاسخ دادم بلی وقت آن شده؛ آنگاه خداوند او را به زمین فرستاد. برای یزیدی‌ها جبل دروز[1] مکان مقدسی است و آن را بر مکه ترجیح می‌دهند و زیارت آنجا برای آن‌ها از حج و قدس ثوابش بیشتر است. با درزیها عقاید مشترک چندی دارند، از آن جمله است همین عقیده به تناسخ که جزء اصول مذهب درزی‌ها به شمار می‌رود، و عقیده دیگری که نزد درزی‌ها با ابهام و پیچیدگی خاصی همراه می‌باشد این است که شخصی از ایران ظهور کند و آیینی نو بیاورد، یزیدیان این شخص را به نام جعفر می‌خوانند[2]. هر مرد یا زن

---

۱ . جبل دروز ناحیه‌ای است کوهستانی درجنوب سوریه که در بخش خاوری دشت حوران واقع شده و به این جهت جبل حوران هم خوانده می‌شود. در سابق این ناحیه استانی از سوریه بود که به نام استان جبل دروز نامیده می‌شد ولی اکنون به نام استان سویداء خوانده می‌شود. جبل دروز نام خود را از مردمی گرفته که در سدهٔ هفدهم و نوزدهم میلادی از لبنان به این منطقه مهاجرت کرده و مسکن گزیده‌اند، و اکنون شمارهٔ آن‌ها در سوریه نزدیک هفتاد هزار تن می‌باشد. فرقهٔ دروز یا دروزی‌ها از سدهٔ دوازدهم میلادی درلبنان به وجود آمد و در بعضی از بخشهای این سرزمین مانند وادی التیم، الغرب، المتن، الشوف پراکنده شدند و چنان‌که گفتیم عده‌ای از آن‌ها هم بعدها به سوریه مهاجرت کردند. و اکنون عدهٔ آن‌ها در لبنان طبق سرشماری ۱۹۵۶ : ۸۸۱۰۰ نفر می‌باشد (برای اطلاعات بیشتر در باره این طایفه نگاه کنید به گفتار «لبنان و مردم آن درگذشته و حال» درهمین مجله، شمارهٔ یکم، سال پنجم، ص ۴۱ - ۶۳). درزی‌ها این شهرت را از رییس و مؤسس مذهب خود حمزة بن علی بن احمد گرفته‌اند که به درزی مشهور بوده است. درزی اصلاً ایرانی و از مردم زوزن خراسان و از داعیان مذهب اسماعیلی باطنی و همرای حاکم به‌امرالله خلیفهٔ فاطمی مصر بوده که در اوایل سدهٔ یازدهم مسیحی برای تبلیغ این مذهب به طریقهٔ خود به لبنان و سوریه آمده و جمعی را به طریقهٔ خویش درآورده و در سال ۱۰۱۹ میلادی درگذشته است، درزیان در اصل فرقه‌ای از اسماعیلیان بوده‌اند، ولی اکنون بین معتقدات ایشان با فرقهٔ معروف اسماعیلیان تفاوت و اختلاف بسیار هست.

۲ . این عقیده چندین موضوع تاریخی و دور از هم را به خاطر می‌آورد و گویی که همانها است که با خلط مفاهیم و اسامی تاریخی به این صورت درآمده. در این مورد مراجعه شود به آنچه ابن خلکان دربارهٔ یزیدی‌ها و رییسشان یزیدین انیسه ذکر کرده و هم‌چنین مراجعه شود به شهرستانی «الملل والنحل» و مختصر کتاب «الفرق بین الفرق» بغدادی. مسأله برگشت

←

یزیدی باید یک شیخ یا پیر به عنوان مربی داشته باشد، و همواره باید دو امیر داشته باشند،یکی برای ادارهٔ امور دنیوی و دیگری برای کارهای دینی و روحانی که او را «امیر حاج مقدس» می‌نامند. امیر باید پرهیزگار و خوش‌برخورد و باانصاف و دادگر باشد و یتیمان و بیوه‌زنان را مراعات کند، و اگر برخلاف این باشد بر جماعت یزیدی فرض است که او را طرد کنند و دیگری را بر جایش بنشانند. و معتقدند که نماز امری است قلبی و پنهانی و به این جهت قواعد و احکامی برای نماز ندارند.

در مقدمهٔ این مقال از نامه‌ای سخن رفت که شیوخ و بزرگان یزیدی درباره عقاید و آداب و رسوم خود به دربار خلیفهٔ عثمانی نوشته بوده‌اند، چون این نامه متضمن بسیاری از معتقدات آن‌ها است مطالب آن در این‌جا با ذکر توضیحاتی خلاصه می‌شود. این نامه چنان‌که گفتیم در سال ۱۲۱۱ هجری قمری نوشته شده،در هنگامی که از طرف دولت عثمانی، طاهر بیک امیرآلای مأمور

→ دولت به ایرانیان موضوعی بوده که در همان قرنهای نخستین اسلامی پس از سقوط دولت ساسانی مطرح بوده و منجمان زردشتی با استناد به بعضی نشانه‌های فلکی در انتظار آن بوده‌اند و پس از ظهور دولت دیلمیان و تصرف بغداد به دست آن‌ها همان را دولت موعود شمردند، و ابوریحان بیرونی هم آن را با دولت عباسیان تطبیق کرده و گوید «من نمی‌دانم چگونه منجمان زردشتی دولت دیلمیان را همان دولت موعود دانستند در صورتی که دلایل ایشان بر دولت بنی‌عباس راست‌تر می‌آید و دولت بنی‌عباس هم دولتی خراسانی و شرقی است» (الآثار الباقیة، ص ۲۱۳) و نامیدن این شخص به نام جعفر نیز موضوع تاریخی مهم دیگری را به یاد می‌آورد و آن مسأله اختلافات بزرگی است که پس از رحلت امام ابومحمد حسن بن علی عسگری بر سر جانشین آن حضرت بین شیعه ظاهر شد. اجمال آن موضوع این است که پس از رحلت امام یازدهم نخست اختلافی بین مادر امام، «حدیث» و جعفر برادر آن حضرت پیدا شد و آن بر سر تقسیم میراث بود، این اختلاف کم‌کم منجر به مخالفت جعفر با شیعهٔ امامیه در باب وجود امام دوازدهم گردید. او منکر وجود فرزندی از امام یازدهم شد و خود دعوی جانشینی و امامت کرد، و در نتیجهٔ این اختلافات فتنهٔ بزرگی بین شیعهٔ امامیه برخاست و این جماعت به چهارده فرقه منقسم گردیدند و از جملهٔ کسانی که منکر فرزند داشتن امام یازدهم بودند دسته‌ای معتقد به ختم امامت شدند و دسته‌های دیگری نیز به اختلاف، به امامت همین جعفر معتقد شدند و این جعفر هم نزد شیعهٔ امامیه به جعفر کذاب معروف شد (در بارهٔ این اختلافات نگاه کنید، خاندان نوبختی، ص ۱۰۸ ـ ۱۰۹)

سربازگیری از حدود موصل و منطقهٔ یزیدی‌ها شده بود، و چون به سربازی رفتن با معتقدات یزیدی‌ها ناسازگار بوده، چنان‌که گفتیم شیوخ و بزرگان آن‌ها بالاجماع عریضه‌ای به والی عثمانی نوشته و با شرح عقاید خود و ناسازگاری آن با این کار تقاضا کرده‌اند که آن‌ها را از این خدمت معاف دارند[1] و با پرداختن مبالغی به اهل دیوان سرانجام طاهر بیگ امیرآلای را راضی کردند که از یزیدیان به جای سرباز پول بگیرند، و این رویه پیوسته دربارهٔ آن‌ها مورد عمل بوده است.

خلاصهٔ مطالب این عریضه دربارهٔ معتقدات آن‌ها از این قرار است:

اول: بر هر یک از یزیدی‌ها از بزرگ و کوچک و زن و مرد واجب است که هر سال سه بار ملک طاووس را زیارت کند و اگر نکند کافر می‌شود.

دوم: بر هر فردی از آن‌ها فرض است که در هر سال یک بار به زیارت قبر شیخ عادی برود و مدت این زیارت از ۱۲ ایلول تا ۲۰ آن ماه (دههٔ سوم شهریور) است و تخلف از این عمل موجب کفر است.

سوم: بر هر یزیدی فرض است که در هر روز هنگام برخاستن آفتاب رو به مشرق ایستدو آفتاب را نیایش کند و شرط صحت این عمل هم این است که

---

۱ . این عریضه چون از نظر تحقیق در باره معتقدات مذهبی یزیدیان دارای اهمیت بوده محققان اروپایی به نشر و تعلیق بر آن اهتمام و توجه نموده‌اند، در این موضوع آقای Lidsbarski مقاله‌ای در مجلهٔ انجمن شرقی آلمانی (Z.D.M.G.) به عنوان Ein Expose der jesiden نوشته، متن عربی آن را با ترجمهٔ آلمانی منتشر نمود. نص عربی آن بار دیگر در مقالهٔ Jsya Joseph با عنوان Yezidi Texts در مجلهٔ امریکایی لغات و آداب سامی (A.J.S.L.)، مجلد ۲۵، ص ۱۵۱ ـ ۱۵۶ و ترجمهٔ انگلیسی آن در ص ۲۴۴ ـ ۲۴۷ همین مجله و هم‌چنین در کتاب همین نویسنده به نام "Devil Worship" (شیطان پرستی) چاپ شده. در مجلهٔ شرق مسیحی (R.O.C.)، مجلد ۲۰، ص ۱۶۸ ـ ۱۷۱ نیز یکی دیگر از محققان «Nau» ترجمهٔ فرانسوی آن را منتشر نمود. محقق ایتالیایی "Furlani" هم ترجمهٔ ایتالیایی آن را در کتابی به نام Testi religiasi del yezidi منتشر نمود و مقدمه و تعلیقاتی هم بر آن نوشت، نسخه‌ای از این عریضه نیز که آن را Browne به انگلیسی ترجمه کرده در ملحقات کتاب Parry به نام Six months in a Syrian Monastery ص ۲، نقل شده است.

مسلمان یا دیگری او را درآن حال نبیند و اگر غیر از این شود کافر است.

چهارم: بر هر یزیدی فرض است که هر روز دست برادر بزرگتر و دست پدر و مادر خود را ببوسد، عدول از این دستور نیز موجب کفر است.

پنجم: گویند برای یزیدی جایز نیست که نماز مسلمانان و سخنان ناروای آن‌ها را در بارهٔ مقدسات خود بشنود، و اگر شنید بر طبق قوانین دین واجب است که یا گوینده را بکشد یا خودش را، وگرنه به جای آن یک هفته روزه بگیرد و یک قربانی در راه ملک طاووس بکشد.

ششم: در هنگام مرگ هر یزیدی باید شیخ و پیر و برادر آخرتش پهلوی او باشند و یکی از آن‌ها این کلمات را سه بار بر او بخواند: "ای بندهٔ ملک طاووس باید که تو بر دین معبود ما که ملک طاووس است بمیری نه بر دین دیگری، و اگر کسی آمد و گفت که بر دین اسلام یا یهود یا دین دیگری غیر از دین ملک طاووس بمیر باور نکن و اگر باور کردی و به آن‌ها گراییدی کافر خواهی بود.

هفتم: یزیدی‌ها نزد خود خاکی دارند که آن را برکات می‌خوانند و آن خاک قبر شیخ عادی است و بر آن‌ها فرض است که از این خاک همیشه در جیب خود داشته باشند و هر صبح مقداری از آن بخورند و اگر عمداً ترک کنند کافر می‌میرند.

هشتم: بر هر یزیدی فرض است که در محل خودش روزه بگیرد نه در محل دیگر، برای این‌که هر روز باید صبح نزد شیخ یا پیرش برود و از دست او روزه بگیرد و شب هم در وقت افطار از دست او با شراب مقدس روزه بگشاید و اگر از دست یکی از آن‌ها نباشد روزه‌اش قبول نیست.

نهم: وقتی کسی از آن‌ها به سفر رود و یک سال یا بیشتر در غیر محل خودش اقامت کند، پس از بازگشت زنش بر او حرام می‌شود و به جای او هم زنی دیگر به او نمی‌دهند و اگر بدهند کاری بر خلاف دین کرده‌اند.

دهم: هر وقت پیراهن نو بدوزند باید برادر یا خواهر آخرت آن‌ها یقه

پیراهن نو را باز کند، تخلف از این سنت هم موجب کفر است.

یازدهم: بر آن‌ها فرض است که چون لباس تازه‌ای درست کنند نخست آن را با آب زمزم مبارک که در محل شیخ عادی است تعمید دهند وگرنه پوشیدن آن لباس جایز نیست.

دوازدهم: بر آن‌ها حرام است جامهٔ سرمه‌ای پوشیدن، و شانهٔ مسلمان یا یهودی را بر موی خود زدن، و با تیغ سر تراشیدن، و در هنگام ضرورت هم باید اول آن را در آب شیخ عادی بشویند.

سیزدهم: برای آن‌ها جایز نیست به حمام یا بیت الخلا رفتن و یا گوشت حرام میّت را خوردن و با زن برادر یا عمو یا دایی یا با دو خواهر ازدواج کردن. و اگر از زنی خداوند فرزندی به آن‌ها عطا کرد جایز نمی‌دانند با داشتن او زن دیگری گرفتن، ولی اگر از زنی دارای فرزند نشدند می‌توانند زنی دیگر بگیرند به شرط آن‌که آن زن به سن نازایی نرسیده باشد.

چهاردهم: در بارهٔ بسیاری از خوراکی‌ها نیز یزیدی‌ها را با دیگران فرق بسیار است. بعضی از آن‌ها ماهی را حرام می‌شمرند. بعضی‌ها از خوردن کدو و بعضی‌ها از بامیه و بعضی دیگر از لوبیا اجتناب می‌کنند. خوردن کاهو هم بر همه یزیدی‌ها حرام، و زمینی که در آن کاهو کاشته می‌شود نزد آن‌ها ناپاک است.

یزیدی‌ها دارای جشن‌های متعددی هستند که هر یک دارای رسم و آیینی خاص است. بزرگترین جشن آن‌ها عید سال نو یا به اصطلاح خود آن‌ها «سرسالی» است. جشن سر سال آن‌ها نخستین چهارشنبه از ماه نیسان است. ماه نیسان از دهم فروردین تا دهم اردیبهشت و ظاهراً این عید سرسالی همان عید نوروز است که در نتیجهٔ تبدیل ماه‌های ایرانی به ماه‌های رومی، اول فروردین به اول نیسان تبدیل شده، و به همین جهت هم ماه نیسان را ماه سرسالی می‌گویند، با این‌که ماه نیسان در حساب رومی ماه اول سال نیست. از مراسم این جشن یکی این است که در نخستین چهارشنبه این ماه هر خانواده‌ای باید به تناسب دارایی خود حیوانی برای شادی روح مردگان ذبح کند و گوشت آن را صدقه بدهد، و در

همین روز هم رسم است که کلوچه بپزند و بر سرمزار مردگان بروند و در آنجا غذایی هم طبخ کنند و برای رهگذران در همانجا بگذارند، این‌هم برای آمرزش روح مردگان است. و هم از رسوم این عید است که زنها بهترین لباس خود را بپوشند و با زیب و زیور خود با مردان و جوانان دسته‌جمعی به رقص بپردازند. و باز از جملهٔ رسوم است که "کوچک‌ها" که چنان‌که گذشت دسته‌ای ازمتصدیان امور مذهبی آن‌ها هستند برای‌مکاشفه به گورستانها بروند، و هم‌چنین دسته‌های مردم با تشریفات خاصی و با ساز و دهل شادی‌کنان به مزارهای متعددی که در حدود شیخان نزدیک محل شیخ عادی است بروند و در آنجاها به جشن و شادی بپردازند.

در ماه نیسان زناشویی و خانه ساختن جایز نیست، و این برای بزرگداشت این ماه است. گویند که پیغمبران در این ماه ازدواج کرده‌اند و به پاس احترام آن‌ها باید دیگران از این کار در این ماه خودداری کنند، بنّایی و ساختمان هم در این ماه حرام است، زیرا در این ماه که ماه روییدن گل و گیاه است نباید زمین را برای ساختمان و بنّایی کنده و ویران کنند. در این ماه سرسالی که ماه گلها است رسم است که پسران و دختران جوان در دشت و صحرا بگردند و از گلهای رنگارنگ دسته‌ها بچینند و آنهارا در آستانه خانه‌های خود بکارند، و به دین سبب در این ماه آستانهٔ هیچ خانه‌ای را بی‌گل نمی‌توان دید.

یکی دیگر از رسوم این عید این است که در این روز به قوّالها و ملاهای خود، هرکس به قدر توانایی مالی خود هدیه یا صدقه‌ای بدهد، زیرا این روز چهارشنبه به عقیده آن‌ها روز نیکوکاری و پرستش فرشتگان است، و گویند که در شب سرسال در نیمه‌شب فرشتگان از آسمان به زمین فرود می‌آیند و این خیرات و صدقات را به حساب می‌گیرند و سجده می‌کنند، و به همین جهت بر همهٔ آن‌ها فرض است که در این لحظه به سجده روند. و نیز گویند که در این لحظه است که خداوند بزرگ فرشته طاووس را فرمان می‌دهد که به زمین فرود آید و قدرت و سلطنت را به دست بگیرد و به ارادهٔ او فرمانروایی کند. معتقدند که اگر

صدقاتی که در آن سال به پیشوایان دینی خود باید بدهند کم باشد، مرد سال یعنی فرشته‌ای که موکّل و پاسبان آن سال است آن سال را با تازیانهٔ تادیب که ثمرهٔ آن مرگ و میر و درد و رنج است می‌زند و آن سال بر مردم با سختی و غم و اندوه به پایان می‌رسد، ولی اگر به کوچک‌ها و دیگران صدقات بیشتری بدهند آن‌ها با لشکر روحانی خود به جنگ او می‌روند و بلای خشم او را از سر آن‌ها می‌گردانند. به این جهت در این ماه هر جمعه برای فرشته طاووس هدیه‌هایی می‌برند، و ترتیب آن‌هم چنین است که شب جمعه خادم محل بر روی پشت بام مجاور قریه می‌رود و سه مرتبه به صدای بلند جار می‌زند و می‌گوید «خدا پدر و مادر کسی را بیامرزد که صدای مرا بشنود، فردا نهار ضیافت فلان فرشته است». و همه این دعوت را اجابت می‌کنند، و باید زمین یا سنگی را که در آن لحظه بر آن نشسته یا تکیه زده‌اند ببوسند. فردا صبح هر دسته‌ای غذایی تهیه می‌کنند و به قبّهٔ آن فرشته که نام او برده شده می‌روند و در آنجا به عبادت و نماز می‌پردازند و پس از صرف غذا به خانهٔ خود برمی‌گردند. این ضیافت ها در قدیم روزهای چهارشنبه[1] بوده، ولی حالا به خاطر مسلمانان آن را به روزهای جمعه انداخته‌اند.

یکی دیگر از جشن‌های آن‌ها در نخستین روز از کانون اول مطابق دهم آذر ماه می‌باشد. رسم بر این است که سه روز پیش از این تاریخ را روزه بدارند، این عید را «عید پیرنده» می‌نامند و معتقدند که عید تولد یزید است. در این روز هم شادی و باده گساری می‌کنند و کلوچه می‌پزند.

---

۱. اختصاص روز چهارشنبه به جشن و سرور و هم‌چنین بسیاری از آداب و رسوم عید سرسالی این طایفه جشن چهارشنبه‌سوری و بعضی از مراسم عیدنوروز را در بعضی از شهرستانها و روستاهای ایران به خاطر می‌آورد. آقای سعید نفیسی در بارهٔ چهارشنبه‌سوری در گفتاری نوشته‌اند: «اشتقاق ترکیب چهارشنبه‌سوری، یعنی چهارشنبهٔ عیش و عشرت، خود می‌رساند که این شب را برای جشن و سرور بنیاد گذاشته‌اند... چهارشنبه نیز در عقاید باستانی ایران جای مخصوصی دارد و آداب خاصی برای آن قایل بوده‌اند.» (مجلهٔ مهر، سال اول، شمارهٔ ۱۱، ص ۸۴۲).

یکی دیگر از جشن‌های آن‌ها روز دهم کانون اول مصادف با بیستم آذر ماه است، این عید را «عید اموات» می‌نامند. از رسوم مخصوص این عید یکی این است که در هر خانواده‌ای یک کلوچهٔ بزرگ می‌پزند و در آن یک مویز یا چیز دیگری می‌گذارند و آن را به پشت یکی از فرزندان خود می‌بندند و پس از هفت روز مرد بیگانه‌ای باید آن کلوچه را بشکند و به تعداد افراد خانواده تقسیم کند و به هر یک قسمتی بدهد. آن مویز یا چیز دیگری که در وقت پختن در داخل آن گذارده‌اند در قسمت هر یک از افراد آن خانواده درآید آن کس در آن سال موجب سعادت و خوشبختی آن خانواده خواهد بود، و گویند که روزی آن خانواده در آن سال در دست او است. کلوچهٔ دیگری هم با شکم برآمده به نام مریم عذرا درست می‌کنند و آن را در تاپوی آرد یا انبار آذوقهٔ خود نگاه می‌دارند، و معتقدند که این کار موجب برکت خواهد بود.

روز بیستم کانون دوم که مصادف با اول بهمن ماه و یا آخر دی‌ماه است نیز جشن می‌گیرند و آن را جشن چلهٔ زمستان می‌خوانند[1]. و نخستین پنجشنبه از ماه شباط یعنی نخستین پنجشنبه از دههٔ سوم بهمن ماه را هم جشن دیگری می‌گیرند به نام عید خضر الیاس. در این عید بعضی‌ها سه روز و بعضی‌ها یک

۱. این جشن با شب چله که اکنون در ایران معمول است یک ماه فاصله دارد، زیرا شب چله در ایران اول دی‌ماه یا شب اول زمستان است. این جشن بهمنگان یا بهمنجنهٔ ایرانی را به یاد می‌آورد که موقع آن دوم بهمن ماه و جشنی بزرگ و معروف بوده و ابوریحان بیرونی در بارهٔ آن گوید: «بهمنجنه چیست؟ بهمن روز است از بهمن ماه، و بدین روز، بهمن سپید به شیر خالص پاک خورند، و گویند که حفظ فزاید مردم را و فرامشی ببرد، و اما به خراسان مهمانی کنند بر دیگی که اندرو از هر دانه خوردنی کنند، و گوشت هر حیوانی و مرغی که حلالند و آنچه اندر آن وقت بدان بقعت یافته شود از تره و نبات.» «التفهیم ص ۲۵۷» و انوری دربارهٔ آن گفته است:

اندر آمد ز در حجرهٔ من صبحدمی   روز بهمنجنهٔ یعنی دوم بهمن ماه

و مختاری ازگویندگان سدهٔ ششم نیز در بارهٔ آن چنین گفته:

بهمنجنه‌است خیز و می آر ای چراغ ری   تا برچنیم گوهرِ شادی ز گنج می
این یک دو مه سپاه طرب را مدد کنیم   تا بگذرد ز صحرا فوج سپاه دی

روز روزه می‌دارند. و هم‌چنین روز بیستم از ماه تموز که مصادف با آخر تیرماه یا اول مردادماه است جشن چلهٔ تابستان می‌گیرند. در جشن‌های چلهٔ زمستان و چلهٔ تابستان «کوچک‌ها» باید روزه بگیرند، ولی اگر کسی برای آن‌ها غذایی به عنوان هدیه ببرد و بگوید به عشق فلان شیخ یا فلان مزار این غذا را بخور باید روزهٔ خود را بگشاید.

روز دهم حزیران شرقی که مصادف با بیستم خرداد است عید دیگری دارند به نام عید قربان. در این عید باید شیخ بزرگ و چند تن از «کوچک‌ها» به مقام شیخ عادی بروند و در آنجا سه روز روزه بگیرند و پس از برگشت به خانه‌هایشان روزهٔ خود را تا یک چله تکمیل کنند، و دو سه روز پیش از تمام شدن چله دوباره دسته‌جمعی به مقام شیخ عادی بروند و در آنجا چلهٔ خود را به انجام رسانند و روزهٔ خود را بگشایند و عید قربان را در مقام شیخ عادی برپادارند و قربانی کنند؛ گویند که شیخ عادی یک چله در زمستان و یک چله در تابستان روزه می‌داشته. در این عید رسم است چاووشی که یک سبد نان بر سر گرفته از کوه شیخ عادی که آن را کوه عرفات می‌خوانند بالا رود، و در آنجا بر روی سنگ بلندی که در آنجا هست و بلندی آن بیش از قد یک شتر است بایستد و طبق نان را از سر خود فروریزد، از جماعتی که درآنجا هستند آن کس که بتواند زودتر از دیگران تکه نانی به دست آورد و به شتاب خود را به چشمهٔ شیخ عادی که در فاصله‌ای از آنجا قرار گرفته برساند و آن تکه نان را با آب آن چشمه ترکند و بخورد حجش قبول و مرادش برآورده شده.

یکی دیگر از جشن‌های این گروه که عید عمومی و بزرگ آن‌ها است و همه از اطراف و اکناف از نواحی حلب و سوریه و سایر جاها در آن شرکت می‌کنند و حضور در آن را نزد آن‌ها ثوابی عظیم و برای آن‌ها به منزلهٔ حج است، عیدی است که مدت آن دههٔ سوم شهریور یعنی از روز ۱۲ ایلول تا روز بیستم همان ماه است. در این روزها همه در مقام شیخ عادی حاضر می‌شوند و معتقدند که هر کس آنجا حضور یابد از گناهان پاک می‌شود. در تمام این مدت پختن غذا

جز در آشپزخانهٔ شیخ عادی ممنوع و خوردن غذا هم جز از آنچه آنجا پخته می‌شود حرام است. زیرا هر مزاری در آنجا دارای یک متولی است، و این حق آن‌ها است که در این ایام غذا بدهند و حاضران مکلفند که برای برکت از آن‌ها غذا بگیرند و در عوض پول بپردازند. یکی از رسوم این عید این است که بزرگان یزیدیه نخست تختی که آن را «تخت ملک یزید» می‌خوانند برپا می‌دارند و هر کس هدیه‌ای تقدیم می‌دارد. زدن تخت و تقدیم هدیه عنوان مزایده دارد، هر طایفه‌ای که هدیه او بیشتر باشد حق او است که تخت را بزند، امیر شیخان هم که بزرگ همه یزیدی‌ها است برای احترام طایفه‌ای که برنده شده و تخت را زده عبا یا پارچهٔ دیگری بر روی آن تخت می‌اندازد. وقتی که تخت را زدند قوّالها با دف و دایره به دور آن می‌چرخند و «شیخ‌ها» و «کوچک‌ها» نیز تخت را بر دوش خود حمل می‌کنند، و آن را با همین آیین تا لب چشمهٔ سفید که نزدیک همان محل است می‌برند و در آن چشمه تعمید می‌دهند و با هلهله و شادی و تیراندازی برمی‌گردانند. از مراسم یکی این است که متولی آشپزخانهٔ مقام شیخ عادی در هنگام نماز شب در این ایام فقط تاج و حله شیخ عادی را که در همان مزار به همین اسم محفوظ است می‌پوشد. گاو بزرگی را می‌کشند و آن را «سماط چهل‌میر» یعنی «غذای چهل مرد» می‌نامند و تمام گوشت گاو را در دیگی می‌اندازند و آن را بر روی آتش می‌گذارند تا خوب پخته شود و گوشت‌ها از یک‌دیگر جدا گردد، در این موقع مردها به جلو دیگ می‌آیند و سعی می‌کنند تا از دیگ جوشان با دست خود قطعه‌ای از آن گوشت بیرون بیاورند، و هر کس بتواند پیش از دیگران دست خود را در دیگ جوشان فرو کند و قطعهٔ گوشتی هر چند کوچک و به قدر فندقی باشد بیرون بیاورد و بخورد، او به حاجتش رسیده و طاعتش قبول شده است. این عمل البته کار آسانی نیست و غالباً با سوختن دست توام است و سرانجام هم در اثر ازدحام جمعیت دیگ بر زمین واژگون می‌شود و گوشت آن را تاراج می‌کنند. پس از این کار به «آب زمزم» می‌روند و آن چشمه‌ای است که از زیر مغاره‌ای که در همان محل شیخ عادی است خارج

می‌گردد و از آنجا با شتاب و تسبیح گویان به کوه مقابل بالا می‌روند و در آنجا تیراندازی می‌کنند و باز به مقام شیخ عادی برمی‌گردند و چاووشی هم در جلو آن‌ها به بازی‌های مختلف می‌پردازد و چون این اعمال که همه جزء اعمال و تشریفات دینی است تمام شد، همهٔ پولهایی را که جمع شده نزد امیر می‌برند و او به هر یک به فراخور حال و مقامش مبلغی می‌دهد و بقیه را برای خود برمی‌دارد. از این گذشته یک اجتماع دیگری هم در «عید حج» دارند و آن این است که همه به کوهی که آن را «کوه عرفات» می‌خوانند بالا می‌روند و کسی که زودتر از همه به مکان معینی از این کوه برسد حج او مقبولتر از دیگری است، و به همین ترتیب یکی پس از دیگری به نسبت توانایی و چابکی خود پس و پیش به آنجا می‌رسند. و هم‌چنین سنّت دیگری هم دارند که مخصوص «کوچک‌ها» و «فقرا» و مومنین آن‌ها است و آن به دین ترتیب است که هر یک طنابی به گردن بسته، و به کوه می‌روند و در آنجا هیزم جمع می‌کنند و به پشت خود می‌نهند و به مقام شیخ عادی می‌برند و باز از آنجا آن را با پشت خود به مطبخ امیر می‌رسانند و معتقدند که این کار را ثوابی بزرگ است.

چند نکته دربارهٔ
دگرگونی‌های کلمات فارسی در زبان عربی

دو زبان فارسی و عربی هر چند از دو خانوادهٔ مختلف و در طرز ساختمان به‌کلی از هم جدا هستند، ولی از دیرباز با هم پیوستگی‌های بسیار و یک نوع دادوستد لغوی داشته‌اند، که در نتیجهٔ آن بر حجم کلمات و وسعت دامنهٔ تعبیرات و اصطلاحات هر دو افزوده و هر دو از آن بهره‌مند شده‌اند. زبان عربی هنگامی که با دین اسلام از محیط محدود خود خارج گردید و زبان دینی و علمی و اداری مردمی شد که از وسایل زندگی و تمدن عصر برخوردار و دارای علم و فرهنگی متناسب با چنان زندگی بودند، و دولتی نیرومند با سازمان دیوانی شایسته داشتند، برای این‌که با محیط تازه منطبق شود و پاسخ‌دهِ همهٔ نیازمندی‌های مادّی و معنوی چنین جامعه‌ای گردد، ناچار می‌بایستی اصطلاحات و تعبیرهای جدیدی از زبانهای دیگر به عاریت گیرد و کلمات تازه‌ای برای مفاهیم و ابزارهای تازه در خود بپذیرد، و چنین هم شد. زیرا زبان عربی از آغاز انتشار اسلام نخست به‌کندی، و سپس در دورهٔ خلافت عباسیان با سرعتی بی‌مانند، دچار تحولی همه‌جانبه گردید، و با نقل و ترجمهٔ آثار علمی و فرهنگی از زبانهای دیگر، و به ویژه از زبان فارسی،[1] کلمات و اصطلاحات بی‌شماری در

---

۱ . مقصود از زبان فارسی در این‌جا معنی اعم آن است که شامل همهٔ لهجه‌های ایرانی و از آن جمله پهلوی نیز هست، چنان‌که در لغت‌نامه‌های عربی نیز به همین معنی است.

آن راه یافت و سبک و اسلوب آن تغییر کرد، به طوری که چهرهٔ ادبی آن دگرگون شد و زبان محدود و کم‌مایهٔ سابق به زبانی پرمایه و نیرومند مبدّل گردید.

در این دوره زبان فارسی که با محیط تازهٔ زبان عربی سابقه‌ای قدیم و آزمایش‌های سودمند داشت کمک فراوان به این زبان کرد، زیرا هم خود اعراب و هم عربی‌نویسان ایرانی‌نژاد به سبب آشنایی که با این زبان و مردم آن داشتند بیشتر کلمات و اصطلاحات تازه‌ای که بدان نیازمند می‌شدند از زبان فارسی به عاریت می‌گرفتند، و از این راه همه گونه واژه‌ها و اصطلاحات فارسی از کلمات اداری و دیوانی گرفته تا نام و وسایل و ابزار زندگی، مانند ظرف‌ها و دست‌افزارها، اثاث خانه، خوراکی‌ها و پوشاکی‌ها، اصطلاحات و آلات موسیقی، ابزار و اصطلاحات جنگی، نام پرندگان و جانوران، جواهرات و سنگ‌های قیمتی، فلزات و اصطلاحات نجومی و فلکی و چیزهای بسیار دیگری، هر آنچه در زبان عربی وجود نداشت، از زبان فارسی در آن راه یافت، و گذشته از آنچه از این گونه کلمات در زبان فصیح عربی به‌کار رفت و در نوشته‌های عربی منعکس گردید بسیاری از کلمات و اصطلاحات فارسی هم به وسیلهٔ عامهٔ مردم و از زبان زندگی روزانه در عربی داخل گردید که از آن جمله باید اصطلاحات کارگری مربوط به صنعت‌ها و پیشه‌ها، هم‌چون بنّایی و نجّاری و آهنگری و مانند این‌ها را نام برد، که چون جزء کلام عامه و مردم بی‌سواد بوده، و معمولاً در لغت‌نامه‌ها و نوشته‌های خواص راه نداشته بیشتر آن‌ها از میان رفته و به ما نرسیده است، و فقط خبر آن‌ها را در بعضی مآخذ عربی می‌خوانیم، چنان‌که ابوحاتم در کتاب «لحن العامة» نوشته است: «بدان که هر چیز که در بادیه نبوده به جز کمی از آن‌ها همه واژهٔ بیگانه و معرّب است، و از آن جمله است ابزار و وسایل کار بنّایان و نجّاران و پیشه‌وران (صنعتگران) که نام همه ابزار کارشان فارسی است[1]».

البته زبان عربی در دوران پیشرفت و تحول خود، و حتی پیش از آن هم،

۱. به نقل شیخ طاهر بن‌صالح الجزایری از او، در کتاب «التقریب لاصول التعریب»، ص ۶۱.

از زبانهای دیگری لغت به عاریت گرفته بود، به طوری که در آن از زبانهای حبشی و سریانی و عبری گرفته تا یونانی و لاتینی و هندی کلماتی هست، ولی هیچ‌یک از این زبانها از لحاظ اصطلاحات و کلمات موردنیاز و هم‌چنین از لحاظ وسعت دامنه و گسترش آن در تمام شؤون زندگی، در کمک به زبان عربی به پایهٔ زبان فارسی نمی‌رسند، به طوری که بدون هیچ تردید و تأمل می‌توان گفت که مهم‌ترین زبان غیر عربی که بزرگترین اثر را در زبان عربی گذارده، هم از لحاظ لغت و هم از لحاظ فرهنگ، زبان فارسی بوده است.

زبان عربی بدین ترتیب و با کار و کوشش دانشمندان اسلامی ـ چه عرب و چه غیر عرب ـ و از آن جمله ایرانیان مسلمان، چنان نیرو گرفت و گسترش یافت که به زودی در جهان علم و ادب و سیاست جای همهٔ زبانهای قدیم این منطقه، و از آن جمله جای زبان فارسی را هم در ایران گرفت و آن را به طور موقت از محیط علم و ادب خارج ساخت، به طوری که در طی چند قرن فارسی فقط زبان گفت‌وگو می‌بود، و به استثنای کتابهایی چند که بعضی از دانشمندان زردشتی به این زبان تألیف کردند در عالم تألیف و نویسندگی راهی نداشت، و به همین جهت هنگامی که پس از دو سه قرن سستی و ناتوانی، زبان فارسی دوباره جانی گرفت و در جهان شعر و ادب راه یافت و به‌کار نویسندگی و تألیف و ترجمه خورد، بسیاری از اصطلاحات و تعبیرهای قدیم آن یا فراموش شده بود، و یا این‌که نویسندگان و متأدبان برای اظهار فضل بیشتر به استعمال آن‌ها که سخن عوام بود رغبتی نشان ندادند و به جای آن‌ها کلمات عربی به‌کار بردند، و در نتیجه نیروی تعبیری زبان فارسی به پستی گراییده و ریشه‌های آن ناتوان و غالباً نازا و سترون شده بود. در این حالت نویسندگان، گاهی به حکم ضرورت، برای جبران کمبود کلمات مورد نیاز خود، و بیشتر برای ارضای ذوق شخصی، به زبان عربی روی آوردند، زیرا در این دوره همه کسانی که به فارسی چیز می‌نوشتند یا شعر می‌گفتند کم و بیش زبان عربی را می‌دانستند. و با آن آشنا بودند. این دورهٔ دیگری بود که در دادوستد لغوی بین این دو زبان باز می‌شد،

ولی دوره‌ای بود که زبان عربی که اکنون نیرومندتر و پرمایه‌تر از زبان فارسی شده بود دین خود را به زبان فارسی ادا می‌کرد، و نویسندگان و گویندگان فارسی‌زبان بی‌دریغ از خوان گستردهٔ آن برخوردار می‌شدند، و به دین ترتیب زبان عربی هم مهم‌ترین زبان خارجی گردید که بزرگترین اثر لغوی و فرهنگی را در زبان فارسی گذاشت.

تا این جا طرز رفتار زبان فارسی و عربی با یک‌دیگر یکسان و یک‌نواخت بوده؛ یعنی هریک از این دو زبان هنگامی که زبان دیگر برای تقویت نیروی تعبیری خود نیازمند کمک بوده او را باکلمات و اصطلاحات و تعابیر خود یاری کرده و برای بیان معانی و افکار آماده ساخته است. ولی در نتیجهٔ روشی که هریک از آن‌ها در معاملهٔ باکلماتی که از دیگری به عاریت گرفته بود در پیش گرفت بین آن دو از این لحاظ تفاوت فاحش و فرق عظیمی پدید آمد، و این کار در هر دو زبان دو نتیجهٔ مختلف به بار آورد، زیرا هر چه زبان عربی در گرفتن کلمات خارجی، و از آن جمله فارسی، احتیاط کار و در هضم کردن و تحلیل بردن و تصرف لفظی و معنوی در آن‌ها سخت‌گیر و بی‌گذشت بوده، زبان فارسی برعکس در پذیرفتن کلمات عربی اندازه‌نشناس و در اعمال قواعد دستوری خود بر آن‌ها مسامحه کار و بی‌پروا و برعکس به حفظ اصول و هیأت آن کلمات بیش از حد پای‌بند بوده، و از تصرف کردن در آن‌ها تا حد امکان خودداری کرده است؛ و به این جهت کلمات فارسی که در زبان عربی وارد شده‌اند به کلی پیوند خود را با زبان اصلی گسسته، و از هر جهت، یعنی هم از جهت لفظ و هم از جهت قاعده و دستور، در آن حل شده و به خورد زبان رفته‌اند، و بلکه بسیاری از آن‌ها جزء ریشه‌های اصیل عربی به شمار آمده و مصدر اشتقاق کلمات فراوان گردیده‌اند، به طوری که اصل و تبار آن‌ها به کلی فراموش شده و امروز اثر آن‌ها در این زبان مشهود نیست، و با پژوهش و جست‌وجو باید اصل بسیاری از آن‌ها را بازشناخت، و حتی خیلی از آن‌ها را با زحمت و تحقیق بسیار هم نمی‌توان شناخت.

ولی در نتیجهٔ روشی که در زبان فارسی اتخاذ کرده‌اند عمدهٔ کلمات عربی در زبان فارسی نه تنها اصل خود، بلکه حتی هیأت و صیغهٔ اصلی خود را هم‌چنان حفظ کرده‌اند، و با این‌که قرنها است که در زبان فارسی وارد شده‌اند هنوز هم پیوند خود را با زبان اصلی نگسسته و در بسیاری از قواعد دستوری تابع زبان اصلی، یعنی زبان عربی هستند نه زبان فارسی؛ و نتیجهٔ همین دو روش مختلف است که کلمات فارسی در عربی با آن‌که در اصل بسیار زیاد بوده‌اند[1] خیلی کمتر از آنچه هستند به چشم می‌خورند، ولی اثر زبان عربی در زبان فارسی خیلی بیش از آن اندازه که معمولاً زبانهای مختلف در یک‌دیگر اثر می‌گذارند نمایان و آشکار است. و باز به همین علت است که تشخیص کلمات عربی در زبان فارسی برای کسانی که اطلاعات عمومی دربارهٔ اصول این دو زبان داشته باشند کاری ساده و عادی است، ولی تشخیص کلمات فارسی در زبان عربی حتی برای متخصصان و ارباب لغت هم خالی از اشکال نیست.

بحث در این روش و تحقیق دربارهٔ عللی که موجب آن شده، نه تنها از نظر تاریخی، بلکه بیشتر از نظر روشن‌شدن بسیاری از مسایل مربوط به زبان فارسی سودمند و شاید هم ضروری باشد؛ ولی در این گفتار مقصود نه بحث در آن علتها، بلکه گفت‌وگو دربارهٔ دگرگونیها و نوع تغییراتی است که در کلمات فارسی در زبان عربی روی داده، و فهم آن‌ها برای شناختن این کلمات ضروری است.

در این‌جا شاید ضرورت داشته باشد به دو نکته توجه کنیم، یکی این که مسألهٔ تشخیص کلمات خارجی در یک زبان و به دست آوردن اصل و ریشهٔ آن‌ها مسألهٔ پیچیده‌ای است، و به خصوص در زبان عربی که به سبب همان تغییرات خیلی عمیق و تحولاتی که در طی قرنها در این‌گونه کلمات حاصل شده پژوهنده را احتیاطی تمام باید تا از لغزش در امان ماند، زیرا این کار گذشته از

۱. در این باره در نوشتهٔ فاضلانهٔ "ادی صلیبا ابرهینا الکلدانی" در مجلهٔ "المشرق" چاپ بیروت، سال سوم، ص ۷۲۱ با تفصیل بیشتری سخن رفته است.

این‌که نیازمند ملکه‌ای است که در نتیجهٔ ممارست ممتد در نحوهٔ اقتباس کلمات در هریک از این دو زبان حاصل شده باشد، باید از تاریخ تحولات علمی و ادبی و اجتماعی دو ملت، و تاریخ تمدن و علوم و سیر آن‌ها در هر دو زبان نیز، تا حد زیادی کمک گرفت، و به همین جهت است که حتی علمای لغت هم از این لغزش مصون نمانده‌اند، گاهی کلماتی و به خصوص آنهایی را که تغییراتشان خیلی زیاد بوده جزء کلمات اصیل عربی شمرده‌اند، و گاهی برعکس کلماتی را از اصل فارسی دانسته و اشتقاقاتی برای برخی از آن‌ها ذکر کرده‌اند که با حقیقت وفق نمی‌دهد. به این جهت ضرورت دارد که با تهیهٔ مقدمات و وسایل کافی در این راه قدم گذاریم، و یکی از مهم‌ترین مقدمات و وسایل این کار همین است که به طور کلی با طرز معاملهٔ زبان عربی با کلمات بیگانه، و به خصوص با نوع تغییراتی که در زبان عربی در کلمات فارسی حاصل شده آشنا شویم، و تا آنجا که ممکن است از تحول تاریخی بعضی از کلمات که هنوز می‌توان به اصول آن‌ها راه یافت، چه در لفظ و چه در معنی آن‌ها مطلع گردیم.

و نکتهٔ دیگر این‌که برای تغییر کلمات فارسی در زبان عربی برخی از لغت‌نویسان گذشته سعی کرده‌اند قواعد یا ضوابطی به دست دهند[۱]؛ البته آنچه در این باره ذکر کرده‌اند بسیار مفید است و کمک بزرگی برای پژوهندگان خواهد بود، ولی این را هم باید در نظر داشت که آن ضوابط را نباید هم‌چون قواعدی ثابت و تغییرناپذیر دانست و گمان برد که در همه موارد تغییرات یکسان و طبق یک قانون کلی صورت گرفته، زیرا طرز استعمال این کلمات در عربی نشان می‌دهد که اعراب کلمات بیگانه را آنطور که تلفظشان آسان‌تر و ریخت و ترکیب کلمه برایشان مأنوس‌تر بوده به‌کار برده‌اند، و در این امر هم غالباً نه به صیغه و هیأت اصلی کلمه توجهی داشته‌اند، و نه به تطبیق گفتهٔ خود با هیأت اصلی همیشه پای‌بند مانده‌اند.

۱. برای نمونه نگاه کنید به مقدمه معربات رشیدی که در آخر جلد دوم فرهنگ رشیدی چاپ شده.

و اگر بخواهیم در این باره قدری گشاده‌تر سخن گوییم، باید معرّبات را از این نظر به دو دسته تقسیم کنیم: یک دسته کلماتی که به وسیلهٔ علما و نویسندگان و مردم باسواد و از راه ترجمه و خط و کتابت وارد زبان عربی شده‌اند، و دستهٔ دیگر آن‌ها که به وسیلهٔ تودهٔ مردم و کسانی که آن‌ها را معمولاً عوام‌الناس می‌خوانده‌اند در این زبان راه یافته، و مربوط به امور عادی زندگی و یا ابزار کار پیشه‌وران و مانند این‌ها بوده، و اگر هم در زبان ادبی به‌کار رفته‌اند آن هم از همان طریق بوده است.

دستهٔ اول که غالباً استعمال‌کنندگان آن‌ها به اصل کلمه آشنا بوده‌اند در نقل آن‌ها معمولاً قواعد یا ضوابطی را که به مقتضای ساختمان زبان عربی وضع شده رعایت کرده‌اند، ولی دستهٔ دوم همیشه چنین رعایتی را نکرده و معمولاً به همان صورتی که کلمه‌ای را شنیده‌اند بکار برده‌اند، هر چند شکسته یا تحریف‌شده یا غلط به‌گوش آن‌ها خورده باشد. و چون ملاک صحت کلمات هم در زبان عربی سماع از اعراب و نحوهٔ استعمال آن‌ها است، بنابراین همان کلمات هم به همان‌گونه که استعمال شده در لغت پذیرفته شده‌اند.

اینک بپردازیم به بیان دگرگونیهای کلمات فارسی در عربی، و شرح مراحل مختلفی که این کلمات در این زبان پیموده‌اند. و برای این‌که موضوع مبهم نماند، سعی می‌شود تا جایی که متناسب با این گفتار باشد مطالب با ذکر نمونه‌ها و مثالهای متعدد روشن‌تر گردد.

گاهی صورت ظاهر کلمه هیچ تغییری نکرده و در عربی هم به همان صورت فارسی استعمال شده، ولی از آنجا که در زبان عربی هیچ کلمهٔ خارجی هر قدر هم هیأت خود را حفظ کند باز از نوعی تغییر، اگر چه با افزودن (الف و لام) یا تنوین و اعراب یا تغییری در حرکات آن باشد در امان نمی‌ماند، این دسته از کلمات فارسی نیز دچار همین‌گونه تغییرات شده‌اند، مانند کلمهٔ (یک به یک) در این شعر:

و قد اقاسی صحبة الخصم المحک تحذّی الرومیّ من یکٍّ لیکّ[۱]

و هم‌چنین دو کلمهٔ (زنمرده) و (کشمش) در این دو بیت:

منیتُ بزنمَرْدِةٍ کالعصا الَصّ و اخْبَثُ من کندش

کأنّ الثآلیلَ فی وَجهها اذا اسفَرتْ بدد الکشمش[۲]

ولی در هر حال در جمع و نسبت دستخوش تغییرات بیشتر و از اصل دورتر می‌شوند، مانند «انابیر»[۳] در جمع «انبار» و «هواوین»[۴] در جمع «هاون» و «اواوین» در جمع «ایوان» و «درآوردی»[۵] در نسبت به «دارابجرد» و «بندَهی» در نسبت به «پنْجْدِه»[۶]. و ازین قبیل است «دیابوز» در جمع «دوپود» در این بیت اعشی:

علیه دیابوز تسربل تحته ارندج اسکان یخالط عظلما[۷]

و این بیت از شاعر دیگر:

کأنّها و ابن ایام تُربّبه من قُرّة العینُ مجتاباً دَیابوذ

و نواخذه در جمع ناخدا[۸].

۱ . شعر از روبة بن العجاج التمیمی است که هم امویان و هم عباسیان را ستایش گفته. البستان، ج ۲، ص ۲۷۷۹.

۲ . شعر از ابوالمغطش یا ابوالغطمش حنفی است، الحماسة، ط الرافعی، ص ۳۹۰. و شرح الحماسة، ط لیپسیک، ص ۸۳۳، و جوالیقی المعرب ص ۱۶۹، این کلمه به صورت قشمش هم معرب شده، ن. ک. تکملة اصلاح ما تغلط فیه العلمة، ص ۴۵. زنمرده برای زنان صفتی نکوهیده بوده و زنان درشت‌استخوان خوی مردوار را چنین می‌خوانده‌اند.

۳ . در رسایل جاحظ به صورت انابیر سرجین (ص ۲۶۱) و انابیر سنبل (ص ۲۶۲، ط سندوبی) آمده است.

۴ . لسان‌العرب.

۵ . لسان العرب.

۶ ـ معجم‌البلدان، ارشاد الاریب، یاقوت، ج ۷، ص ۲۰.

۷ . شعر از اعشی شاعر جاهلی است. دوپود اکنون بیشتر در قالی بکار می‌رود و آن‌ها را به دو دستهٔ یک پود و دوپود تقسیم می‌کنند، ولی در این شعر مقصود پارچهٔ مخصوصی است که با یک تار و دو پود می‌بافته‌اند و پارچهٔ فاخری به‌شمار می‌رفته. ابن درید، الجمهرة، ج ۳، ص ۴۹۹. جوالیقی، المعرب، ص ۱۳۸.

۸ . از مروج‌الذهب (و اخبرنی غیر واحد من نواخذة السیرافیین و العمانیین)، ط مصر ۱۹۵۸، ←

این‌گونه کلمات که هیأت آن‌ها تغییری نکند نسبةً کم است، زیرا کلمات فارسی در زبان عربی غالباً یا بعضی از حروف و یا هیأت و شکل آن‌ها تغییر یافته است.

در مورد حروف باید این مطلب را در نظر داشت که اهل هر زبان بعضی صداها و مخارج حروف مخصوص به خود دارند که تلفظ آن برای خود آن‌ها طبیعی و عادی و برای اهل زبان دیگر بسیار دشوار و غیرطبیعی است. برحسب معمول کلماتی که دارای چنین صداهایی باشند وقتی به زبان دیگر راه یابند آن صداها ناخواه به صداهای همانند که در آن زبان یافت شود تبدیل می‌گردند. نظیر این‌ها در زبان فارسی صداهای «ع» و «ح» و «ص» و «ط» و دیگر صداهای مخصوص عربی است که در فارسی به صداهای «أ» و «هـ» و «س» و «ت» تبدیل شده، هر چند به این حروف نوشته نمی‌شوند. در زبان عربی هم بعضی از حروف فارسی که مخرج آن‌ها در عربی نیست به حروف دیگر تغییر یافته‌اند، با این تفاوت که در کتابت هم به همان حرف دیگر، یعنی به همان‌گونه که تلفظ می‌شوند، نوشته می‌شوند نه به حرف اصلی. ولی این تغییر همیشه به یک صورت و طبق یک قاعدهٔ صحیحی صورت نگرفته است؛ به دین معنی که به طور قطع نمی‌توان گفت که همیشه چه حرفی از حروف فارسی به چه حرفی از حروف عربی تبدیل شده، همان‌طور که مثلاً در فارسی می‌دانیم که همیشه و در همهٔ موارد مخرج «ع» کلمات عربی به «أ» تغییر می‌یابد و مخرج «ح» به «هـ». زیرا در عربی این امر برحسب موارد مختلف فرق کرده است.

چنان‌که معروف است در زبان عربی چهار حرف از حروف فارسی یعنی «پ» و «چ» و «ژ» و «گ» وجود ندارد، مقصود از این کلام این است که مخارج این چهار حرف در زبان عرب بادیه که مبنای عربی فصیح است وجود نداشته، وگرنه در زبانهای عربی محلی عصر حاضر همهٔ این مخارج (به استثنای پ)

← ج ۱، ۱۵۱، این کلمه در عربی به صورت ناخوذه هم بکار رفته، از رحلهٔ ابن بطوطه: و منهم الناخوذه ابراهیم له ستة من المراکب مختصة له. طبع دار صادر بیروت، ص ۵۵۲.

وجود دارد، هر چند خود این حروف داخل الفبای عربی نیستند. مثلاً در زبان عربی مصری نه تنها مخرج گاف وجود دارد بلکه در آن زبان همیشه «جیم» هم به صورت «گاف» تلفظ می‌شود، و مثلاً زواج و زوج، گواز و زوگ تلفظ می‌شوند و در عربی محلی عراقی هم غالباً «قاف» صدای «گاف» و «کاف» صدای «چ» می‌دهد. و در لبنان و سوریه «ج» شبیه «ژ» فارسی تلفظ می‌شود. ولی در هر حال کلماتی که از قدیم از فارسی گرفته شده و در آن‌ها یکی از این حروف بوده هریک از آن‌ها به چندین شکل تغییر یافته‌اند، از این قرار:

«پ» گاهی به «ب» تبدیل شده، مانند «پادزهر» و «پازهر» که در عربی «بادزهر» و «بازهر» شده‌اند؛ چنان‌که در این شعر:

کانما الزیتونُ حول النهر　　بین ریاضٍ زُخرفت بالزهر
عِقدُ زمردٍ هوی من نحر　　او خرزُ خرطٍن من بازهر[1]

و گاهی تبدیل به «ف» شده، مانند «پسته» که در عربی به صورت «فستق»[2] درآمده یا «پیک» که به صورت «فیج»[3] معرّب شده است.

«چ» گاهی به «ص» تبدیل شده مانند «چک» و «چرم» و «چنار» که در عربی «الصّک»[4] و «الصّرم»[5] و «الصِنار» شده.[6] و گاهی به «ش» تغییر یافته، مانند

---

۱. الاشتقاق و التعریب، ص ۶۵، این کلمه از زبان عربی به زبان فرانسه هم به‌گونهٔ Bezard راه یافته. و بعضی اصل فارسی آن را پاک‌زهر دانسته‌اند یعنی پاک‌کنندهٔ سم، ولی این اشتباه است و اصل فارسی همان «پازهر» است که ضد سم باشد.

Lammens, Les mots francais derivés de l'Arabe, 51.

۲. لسان العرب.　　۳. لسان العرب.

۴. این کلمه که امروز در فارسی «چک» به‌کسر «چ» خوانده می‌شود و به این هیأت ظاهراً از زبان فرانسه گرفته شده در اصل فارسی و استعمال آن خیلی قدیم است. زیرا از همان قرن اول اسلام آنرا به صورت الصک که معرب آن است می‌یابیم، و احتمال می‌رود که تعریب آن قدیم‌تر از آن زمان هم باشد، در حدیث از خرید و فروش صکاک (جمع صک) نهی شده و هم‌چنین در حدیثی از ابی هریرة آمده، «قال لمروان احللت بیع الصکاک». چک به حواله و برات گفته می‌شده و چون عادت بر این جاری بوده که حواله‌ها را پیش از وصول خرید و فروش می‌کرده‌اند از آنجا که «بیع ما لم یقبض» بوده از معامله آن نهی شده (نگاه کنید لسان‌العرب، مادهٔ «صک» و برهان قاطع مادهٔ «چک».)

«چاکوچ ـ چکش» و «چاکر» که «شاکوش»[7] و «شاکری»[8] شده‌اند. و گاهی هم به «ج» بدل شده، مانند «چهار» و «چنگ» که در عربی به صورت «جهار»[9] و «جنک»[10] درآمده‌اند و در مواردی هم به «اس» تحریف شده، چنان‌که در تعریب «چهار» به «استار» خواهیم دید.

«ژ»، این حرف در عربی به «ز» بدل شده و موارد استعمال آن کم است، مانند «ارژن» (نام درختی است معروف) که به «ارزن» معرب شده.

«گ» گاهی به «ج» تبدیل شده، مانند «گل» که در عربی به صورت «الجل» درآمده و ورود آن به این زبان از قبل از اسلام بوده است. این شعر از اعشی شاعر جاهلی است:

و شاهدنا الجلّ والیاسمین   والمسمعات بأقصابها[11]

و از همین قبیل است «گُلاب» و «گُلنار» و «گرداب» که به صورتهای «جُلّاب»[12]

---

۵. نگاه کنید لسان‌العرب و دیگر لغت‌نامه‌های عربی. الصرم به کسر صاد هم که در عربی به معنی موزهٔ پاشنه‌دار است به احتمال نزدیک به یقین از «همین» کلمهٔ «فارسی» گرفته شده است.

۶. در لسان این بیت «یشق دوح الجوز و الصنار» از عجاج روایت شده و برای همین مورد به عنوان مثال ذکر گردیده.

۷. این کلمه در حال حاضر به همین هیأت یعنی «شاکوش» در عربی برای همین ابزار معروف به کار می‌رود. برای معنی آن در فارسی و اصول آن در زبانهای قدیم ایران رجوع کنید به برهان قاطع، تصحیح دکتر محمد معین.

۸. الاشتقاق و التعریب، ص ۳۶ و ص ۹۱.

۹. در کلماتی هم‌چون «جهارسو» و «جهارکس» استعمال شده، جاحظ گوید: «و اهل البصرة اذا التقت اربع طرق یسمونها «مربعة» و یسمیها اهل الکوفة «جهارسو» و «الجهار بالفارسیة» (البیان و التبیین ۱ ـ ۱۸) و «جهارکس» نام یکی از بزرگان دولت صلاح‌الدین بود که در سال ۶۰۸ وفات یافته (اعجام‌الاعلام، ص ۹۵).

۱۰. تفسیر الالفاظ الدخیلة فی اللغة العربیة، ص ۳۲؛ الاشتقاق و التعریب، ص ۳۴، و نیز نگاه کنید به لغت‌نامهٔ «المرجع»، جلد ۱.

۱۱. این شعر در لسان‌العرب به این صورت نقل شده:

و شاهدنا الجل و الیاسمین   والمسمعات بقصابها

والقصاب جمع قاصب و هوالزامر.

۱۲. لسان، قاموس، در مادهٔ «جلب»؛ صبح الاعشی، ۱ ـ ۱۵۸.

و «جُلّنار»[۱] و «جِرداب» درآمده[۲] و هم‌چنین «جربّان» در این بیت که جاحظ نقل کرده

و یـــا جـــربّان ســـروری و یـــا جیب حیاتی خُلْت عن عَـهدی[۳]

معرّب «گریبان» است.

و در برخی کلمات به «ک» تبدیل شده، مانند «گنج» که در عربی «الکنز» شده[۴]، و گاهی نیز به «ی» بدل شده، مانند «آذریون»[۵] که معرّب «آذرگون» است.

غیر از این چهار حرفی که پیشینیان ذکر کرده‌اند حرف پنجمی هم در فارسی هست که مخرج صوتی آن با آنچه در عربی هست فرق دارد، و به همین جهت در عربی به حرف دیگری تبدیل شده و آن حرف «و» است. «و» به آن صورت که در فارسی در حال حرکت تلفظ می‌شود، یعنی با اتصال ثنایای زبرین به لب زیرین، شبیه «V» فرانسه، در عربی نیست. آنچه در عربی است حرفی است که از بین دو لب با انحنای دایره‌ای خارج می‌شود، شبیه (W) در انگلیسی یا (AOU) یا مانند واو ساکن ماقبل مفتوح در فارسی در کلمهٔ «جوْ»، همردیف و گندم، آن هم در صورتی که ماقبل آن یعنی «ج» با فتحه خوانده شود نه با ضمّه، چنان‌که معروف است. در حال حاضر در زبان عربی این واو که ما آنرا واو فارسی می‌خوانیم به شکل «ف» با سه نقطه در بالای آن نموده می‌شود، ولی در قدیم برای آن حرف مخصوصی وجود نداشته و به این جهت کلمات فارسی که

۱. قاموس، الاشتقاق، ص ۳۱؛ و تفسیر الالفاظ الدخیلة، ص ۲۱.

۲. قاموس، لسان، مادهٔ «جردب».

۳. رسایل الجاحظ للسندوبی، ص ۲۶۳. تعریب این کلمه نیز قدیم است، در حدیث قرة المزنی آمده: اتیت النبی صلی‌الله علیه و سلم فادخلت یدی فی جربانه «لسان در ماده جرب».

۴. المعرب جوالیقی، ص ۱۳۳؛ فقه اللغة ثعالبی، ص ۳۱۷؛ شفاء الغلیل، ص ۱۷۰. این کلمه از خیلی پیش از اسلام از زبان فارسی به زبان عربی راه یافته و در قرآن نیز آمده، نگاه کنید:
Foreign Vocabulary of the Qur'an, p 251.

۵. برهان قاطع، ذیل کلمه‌های «آذرگون» و «آذریون»؛ قاموس، دایرةالمعارف اسلامی. ذیل کلمهٔ «آذرگون» (گل همیشه‌بهار) و نام عربی آن را حنوة نوشته‌اند. الاشتقاق و التعریب، ص ۳.

دارای چنین حرفی بوده‌اند در تعریب آنرا گاهی تبدیل به «ب» و گاهی تبدیل به «ف» کرده‌اند، مانند کلمهٔ «اوستا» کتاب زردشت که در کتب عربی گاهی به صورت «ابستاق»[1] و گاهی به صورت «افستا» نوشته شده، و وستهم «= ویستهم» که به بسطام تعریب شده است[2]. ولی در فارسی همان یک حرف «و» برای هر دو صدا، بلکه برای سه صدا به‌کار رفته که سومی آن صدای "U" است در کلماتی از قبیل «سوی» و «روی» و «موی» و جز اینها.

تا این‌جا سخن از حروفی بود که مخارج آن‌ها در زبان عربی وجود ندارد، و ناچار به حروف دیگری تبدیل شده، ولی تبدیل حروف کلمات فارسی در زبان عربی تنها منحصر به آن‌ها که مخارج صوتی در این زبان نداشته‌اند نبوده، بلکه غالباً حتی حروفی هم که مخارج آن‌ها در فارسی و عربی مشترک است نیز تغییر یافته‌اند، مثلاً «ه» در آخر کلمه‌های فارسی که عموماً یا به «ج» تبدیل شده، مانند «برنامه، ساده، کُرّه» که در عربی به صورت «البرنامج، الساذج، الکُرّج»[3] درآمده، و یا به «ق» تبدیل شده، مانند (رمه، باده، بَرّه = بچهٔ گوسفند که

---

۱ . در مروج‌الذهب مسعودی به صورت (بستاه)، ج ۱، ص ۲۲۹، و در التنبیه و الاشراف به صورت (الابستا) آمده و مسعودی گوید و اذا عرب اثبت فیه قاف فقیل الابستاق، طبع الصاوی، مصر، ۱۹۳۸، ص ۸۰.

۲ . این کلمه که نام چند تن از سرداران و پهلوانان قدیم ایران بوده، در فارسی چنان‌که در شاهنامه هم آمده گستهم شده، ویستهم شکل پهلوی این کلمه است و بسطام هم معرب از همین صورت و تعریب آن هم در عربی قدیم است. المعرب، جوالیقی، ص ۵.

۳ . لغت‌نامه‌ها، کرّج معرب کرهٔ فارسی است که به معنی بچهٔ بعضی از حیوانات مانند اسب و خر و شتر و مانند این‌ها باشد. این کلمه در عربی به معنی بازیچه‌ای که از چوب به شکل اسب برای بازی بچه‌ها می‌ساخته‌اند بکار می‌رفته، وگرچه در قاموس همان معنی اول برای آن ذکر شده یعنی کرهٔ اسب، ولی در معنی دوم معروف بوده، در لسان‌العرب و الجمهرة و المعرب جوالیقی نیز به همین بازیچه معنی شده، چنان‌که در این شعر جریر، نیز به همین معنی آمده:

لبست سلاحی و الفرزدق لعبة عليها و شاحا كرّج و جلاجله

و هم‌چنین در شعر دیگر وی

امسی الرزدق فی جلاجل کرّج بعد الاخیطل ضرة لجریر

به صورت (الرّمق، والباذق، و البرّق)[1] درآمده است. البته دربارهٔ بسیاری از کلمات فارسی که به «ها» ختم می‌شوند و این حرف در عربی به «ج» یا «ق» تبدیل شده می‌توان احتمال داد که تعریب از اصل آن‌ها که به جای «ها»، «کاف» یا «گاف» بوده به عمل آمده، ولی در هر حال امثال این‌گونه کلمات فارسی که در عربی حروف مشترک آن‌ها تغییر یافته فراوان است، و ذکر مثال برای هریک از حروف و صورتهای گوناگونی که بدانها تغییر یافته‌اند خارج از تناسب این گفتار می‌شود، لیکن به عنوان نمونه می‌توان کلماتی مانند تازه، ابریشم، استخر، سرد، بادیه، کفش، تابه، آبریز و توپ را ذکر کرد که به طازج[2]، ابریسم، اصطخر، صرد[3]، باطیه، قفش، طابق، ابریق[4] و طابه[5] تبدیل شده‌اند.

گاهی در یک کلمه دو حرف یا بیشتر آن تغییر یافته، و از اصل خود یک مرحلهٔ دیگر دورتر شده، مانند «رُزْداق» در تعریب «روستا»[6] و مانند «رزدق» در این شعر:

← در لسان فقط معنی دوم برای آن ذکر شده و در معنی آن آمده است: کرّج چیزی است که مانند کرهٔ اسب سازند و بران بازی کنند.

۱. قاموس و دیگر لغت‌نامه‌ها دیده شوند.

۲. این کلمه در کتب قدیم عربی و در لغت فصیح به همین شکل طازج وارد شده، ولی در حال حاضر در زبان گفت‌وگو «طازه» می‌گویند.

۳. صرد به صرود جمع بسته شده و به معنی سردسیر به‌کار رفته، همچنان که «گرم» هم که به «جرم» معرب شده به جروم جمع بسته شده و به معنی گرمسیر به‌کار رفته است: «و بها (ای بجرجان) فواکه الصرود و الجروم»، اصطخری، ص ۳۱۳.

۴. برای این کلمات رجوع کنید به المعرب جوالیقی.

۵. این کلمه در حال حاضر در زبان گفت‌وگوی عربی به معنی توپ بازی بکار می‌رود و معرب «توپ» است نه «تابه».

۶. در مادهٔ «س ت ق»: در لسان‌العرب این اشعار از ابن میاده نقل شده:

تقول خود ذات طرف براق   هلا اشتریت حنطة برستاق

سمراء مما درس ابن محراق

و سپس از ابن‌سکیت نقل کرده که رستاق صحیح نیست، و صحیح آن یا رسداق است و یا رزداق، و هم‌چنین در ماده «ر س دق» این مطلب را که در عربی «رستاق» گفته نمی‌شود تکرار کرده، المعرب، ص ۱۵۸ و ۸.

لقد وردوا ورد القطا شفراتها   و مروا علیها رزدقا بعد رزدق[۱]

که عربی‌گونهٔ «رستهٔ» فارسی است، نه «روستا»، و در هر دو «س» و «ه» به «ز» و «ق» تبدیل شده است.

و از این قبیل است «فَزْوَنْد»[۲] عربی به معنی سینه‌بند زنان که اصل آن در فارسی «بربند» (= بر ـ بند) بوده، یا «العسکر» که معرب از «لشگر»[۳]، و «شمندر» که معرب «چغندر» است.[۴]

و گاهی گذشته از تغییر حروف تغییرات دیگری هم به سبب حذف یا قلب یا افزایش حرفی در کلمه پیدا می‌شود و باعث می‌گردد که باز هم مرحلهٔ دیگری از اصل خود دورتر افتد، مانند «جاموس» در تعریب «گاو میش» که در آن گذشته از تبدیل «گاف» و «شین» به «جیم» و «سین»، «واو» آن هم حذف و «یاء» آن به «واو» تبدیل شده است.[۵] و از این قبیل است «صولجان»[۶] معرب «چوگان»، و «القمنجر» معرب «کمانگر» در این شعر از راجز:

و قد اقلّتنا المطایا الضُّمَّرْ   مثل القِسیّ عاجَها القَمنجرْ[۷]

۱. المعرب، ص ۱۵۸، و دیگر لغت‌نامه‌ها.

۲. جوالیقی، اصلاح ما تغلط فیه العامة، ص ۴۷، و برهان قاطع در مادهٔ «بربند».

۳. جوالیقی به نقل از ابن قتیبة و ابن درید، المعرب، ص ۲۳۰.

۴. شمندر چنان‌که در لغت‌نامه‌های عربی آمده در این زبان به معنی شتر تیزپا و جوان چابک است، ولی معنی مشهور آن در عربی در حال حاضر همان «چغندر» است که معرب از همین کلمهٔ فارسی می‌باشد.

۵. المعرب، اللسان، در لسان جزء دوم این کلمه، یعنی میش، به معنی مختلط آمده، و در الاشتقاق و التعریب به معنی «البقرة الکاذبة» معنی شده، و مؤلف آن کلمه را از اصل هندی دانسته (ص ۳۷)، ولی هر دو معنی اشتباه است. گاو و میش همین دو حیوان معروف هستند و معنی ترکیبی آن هم در فارسی روشن، و همان حیوان معروف است که از گاوهای معمولی درشت‌تر و شیراتر و همان است که در این شعر «الراجز» قصد شده.

لیث یدق الاسد الهموسا   والاقهبین الفیل و الجاموسا

المعرب، ص ۱۰۴.

۶. المعرب، ص ۱۱ و ۲۱۳، و اللسان، و دیگر لغت‌نامه‌ها.

۷. سیوطی، المزهر، ج ۱، ص ۲۶۶ چاپ سوم؛ و لسان العرب، و المعرب ۲۵۳ و ۳۰۵.

و باز از همین قبیل است کلمات مرکب فارسی که در تعریب آن‌ها یک جزء یا قسمتی از یک جزء آن‌ها حذف شده، مانند «الهزار»[۱] به معنی پرندهٔ خوش صوتی که در فارسی «هزار دستان» خوانده می‌شود و معرّب از همین کلمه هم هست. یا «سرادق» معرب «سراپرده»[۲] که جزیی از کلمهٔ دوم آن حذف شده است. و در عربی از این‌گونه اختصارها در مواردی که یک کلمه خارجی بلند و مفصل است فراوان روی می‌دهد، خصوصاً در جمع یا نسبت، مانند «بندهی» در نسبت به «پنجده»، و «درآوردی» در نسبت به «دارابجرد»، چنان‌که گذشت. و در غیرفارسی مانند «اباطره» در جمع امپراطور، و «کرادله» در جمع «کاردینال»، و «بطالسة» در جمع «بطلمیوس»، و در خود عربی هم مانند «عبادله» در جمع «عبدالله».

گاهی یک کلمهٔ فارسی در عربی به چند گونه معرب شده، مانند «پرگار» که در عربی به صورتهای «بیکار» و «فرجار» و «برکار» و «فرکار» درآمده.[۳] و «آسمانگونی» به صورت «آسمانجون» و «السمنجونی» و «السبنجونه» معرب شده است.[۴] و از این قبیل است «چهار» فارسی که در بعضی موارد به صورت «جهار» با «جیم» معرّب شده، مانند «جهارکس» و «جهارسو» چنان‌که گذشت و در مواردی هم به صورت «صهاربا» «ص»، هم‌چون در کلمهٔ «صهاربخت» و گاهی هم به صورت «استار» درآمده، هم‌چون در این شعر جریر:

---

۱ . قاموس. کلمهٔ «هزار» هم در شعر عربی مانند «بلبل» در شعر فارسی زیاد بکار برده می‌شود:

کنت طلیق الجناح غیر مقید　　　یا هزاری تختال بین الغصون

اسرتک الاقفاص کم تتنهد　　　فی جواری بحرقة و شجون

از اشعار ریاض معلوف، شاعر معاصر لبنانی در قطعه‌ای به عنوان (الهزار المتحر) از کتاب الشعر العربی فی المهجو لمحمد عبد الغنی حسن، ص ۲۸۸.

۲ . قاموس «سرادق بر وزن علابط معرب سراپرده است، و آن پرده‌ای است که کشیده می‌شود بالای صحن و فضای میان خانه، و جمع آن سرادقات بزیادتی الف و تاء است.» شرح قاموس.

۳ . تفسیرالالفاظ الدخیلة فی اللغة العربیة، ص ۹ و «المرجع» مادهٔ «پرکار».

۴ . قاموس. المعرب، ص ۸۸؛ الاشتقاق و التعریب، ص ۳۲؛ الفهرست، ص ۴۸۸.

قرن الفرزدق و البعیث و امّه　　و ابوالفرزدق قبّح الاستار[1]

وگاهی عکس این شده، یعنی چند کلمهٔ مختلف فارسی به یک صورت تعریب شده، و این امر بر ابهام و پیچیدگی و آمیخته شدن معنی‌های مختلف آن افزوده است. مانند (دانق) که در عربی هم معرّب کلمهٔ «دانه» فارسی است، که به معنی «حب» وحبه و اصل آن در فارسی و پهلوی دانک Danak بوده است، و هم معرّب «دانگ» فارسی که یک ششم از هر چیز است. و به این معنی دوم عبارت از قطعهٔ پولی معادل یک ششم درهم بوده.[2] و مانند کلمهٔ «صنج و صنجه» که در عربی دارای سه معنی مختلف است، زیرا که از سه کلمهٔ مختلف فارسی تعریب شده؛ یکی از معانی آن «سنگ ترازو» و یا هر چیزی است که با آن وزن چیز دیگری را بسنجند، در این معنی معرّب از «سنجه» یا «سنگ فارسی»[3] است، که در فارسی به همین معنی «سنگ ترازو» است.[4] و معنی دیگر آن گونه‌ای است از آلات طرب به صورت دو صفحه مسین یا برنجین، که آن‌ها را به یک‌دیگر زنند تا صدایی خوش از آن‌ها برآید، و به همین معنی در این بیت اعشی آمده:

و النای نَرم و بَربط ذی بُحّةٍ　　والصَنج یبکی شجوَه أن یوضعا[5]

و امروز نیز در عربی در همین معنی معروف است. معنی سوم آن باز

---

۱ . «استار» نخست در اصطلاح اهل تفسیر به چهار مفسر معروف «عاصم و حمزه و کسایی و اعمش» گفته می‌شد و سپس در معنی آن توسعی پدید آمد و برای هر عده چهار نفری استعمال شد، چنان‌که در این شعر جریر (لسان‌العرب). بعضی از لغت‌نویسان متأخر عرب استار را معرب از یونانی دانسته‌اند (تفسیر الالفاظ، المرجع) ولی کسانی از متقدمان که متعرض اصل آن شده‌اند مانند صاحب لسان العرب آنرا معرب چهار فارسی نوشته‌اند.

۲ . قاموس. المعرب، ص ۱۴۵؛ الاشتقاق و التعریب، ص ۳۳.

۳ . الجوالیقی، المعرب، ص ۱۱ و ۲۱۵؛ و تکملة اصلاح ما تغلط فیه العامة، ص ۲۱.

۴ . برهان قاطع. در تکمله تاریخ طبری در حوادث سال سیصد و پنجاه و سه: «و اخذ کل حدید فی دیار مضر حتی صنجات البقالین و الباعة» (ص ۱۸۷ المطبعة الکاثولیکیة) و در تجارب الامم «سنجات»، ج، ص ۱۰۳.

۵ . جوهری، صحاح، جوالیقی؛ المعرب، ص ۲۱۴.

به معنی یکی از آلات طرب است که دارای سیمها و تارها می‌باشد و آنرا با دست نوازند، در این معنی هم معرّب «چنگ» فارسی است که از ابزارهای موسیقی اصیل ایران شناخته شده و معروف است[۱] و در این شعر به همین معنی آمده:

قل لسَوّارٍ اذا ما جئته و ابن عُلاثة زاد فی الصنج عُبیدُالله اوتاراً ثلاثة[۲]

و باز نظیر این کلمه لفظ «کور» و «کوره» می‌باشد. این کلمه در عربی به چند معنی آمده، چون از چند کلمهٔ مختلف فارسی معرّب شده؛ نخست به معنی «آتشگاه آهنگری» و امثال آن[۳]، که در این معنی معرّب از کوره فارسی است. دیگر به معنی «بخشی از ولایت»، یا به معنی «استان»[۴] که در این معنی معرب از «خوره» فارسی است که چنان‌که نوشته‌اند نام بخشی از بخشهای پنجگانهٔ ولایت فارس بوده.[۵] و در این معنی از آن در عربی فعل هم مشتق شده، دربارهٔ کارهای عمر در ایران نوشته‌اند: «و هو اوّل من کورّ الکور و مسح ارض السواد»[۶]. و دیگر از معانی که برای این لفظ و با همین اشتقاق در عربی نوشته‌اند معنی «کوری» و از دست دادن بینایی است، و این معنی را بعضی از مفسران و ارباب لغت در تفسیر آیهٔ «اذا الشمس کوّرت» (سورة التکویر، آیهٔ ۱) ذکر کرده‌اند[۷] و بنابراین رأی این دسته از مفسران این کلمه به این معنی معرّب از

---

۱. لسان، صحاح، المعرب، ص ۲۱۴. ۲. المعرب، ص ۲۱۴.

۳. «کور الحداد الذی فیه الجمر و توقد فیه النار و هو مبنی من طین»، لسان. برهان.

۴. معجم‌البلدان، ج ۱، ص ۳۶، به نقل از حمزهٔ اصفهانی، جوالیقی، المعرب ۲۸۷، الجمهرة ۲، ص ۴۱۴.

۵. برهان قاطع، کوره و خوره، فارسنامهٔ ابن بلخی، ص ۳۱.

۶. صبح‌الاعشی، ج ۱، ص ۱۴۳.

۷. در تاج از جوهری از ابن‌عباس نقل شده که «کورت» یعنی آفتاب بی‌نور (کور) شود. جوهری گفته این کلمه از «کور» فارسی گرفته شده (الاشتقاق و التعریب، ص ۲۸ حاشیهٔ ۲). ازهری از سعیدبن جبیر روایت کرده که معنی «کورت غورت» (ن.ل. عورت) و این از فارسی «کوربود» است. این روایت را طبری و ابن اثیر و سیوطی و ابوحیان نیز نقل کرده‌اند (المعرب، ص ۲۸۷) در لسان‌العرب: «و قیل معنی کورت غورت و هو بالفارسیة «کوربکر» (ـ ظ. کوربکرد). در تفسیر ابوالفتوح رازی در تفسیر این آیه آمده: «سعید جبیر گفت لفظ معرب است یعنی کور بکنند آنرا» (ج ۱۰، ص ۲۳۰، چاپ دوم، تهران).

«کور» فارسی است.

و گاهی کلمات فارسی پس از یک بار «دگرگونی» یک یا چند بار دیگر نیز دچار تغییر یا تحریف شده و از اصل خود دورتر افتاده‌اند. این‌گونه کلمات را در صورتی می‌توان به اصل فارسیشان دست یافت که صورتهای مختلفهٔ آن‌ها از میان نرفته باشد، یا لااقل بتوان با پژوهش و جست‌وجو برخی از آن‌ها را به دست آورد. البته این دسته از کلمات همه از نظر سادگی یا پیچیدگی یکسان نیستند؛ بعضی دگرگونی آن‌ها کمتر و در نتیجه راه‌یافتن به اصل آن‌ها آسان‌تر، و بعضی دچار تحریفهای بیشتری شده‌اند و پیدا کردن اصل آن‌ها دشوارتر است. اینک به ترتیب چند نمونه از این نوع کلمات را هم ذکر می‌کنیم:

«فینهٔ» نمدینِ قرمز رنگی را که در سوریه و لبنان و مصر مردان بر سر می‌گذارند، و بالای آن به شرابهٔ ابریشمینِ سیاه رنگی آراسته است، در حال حاضر به نام «طربوش» می‌خوانند. طربوش تغییر یافتهٔ کلمهٔ دیگری است که در دوره‌های قدیم‌تر این کلاه را به آن نام می‌خوانده‌اند، و آن «شربوش» است[1]، و شربوش معرب از «سرپوش» فارسی است[2]؛ همچنان‌که کفش راحتی را هم که معمولاً در خانه می‌پوشند «بابوج» می‌خوانند، که آن‌هم از «پاپوش» فارسی است.[3] و پوششی را هم که بر پشت اسب می‌انداخته و بیشتر بدن اسب را می‌پوشانیده است «کنبوش» می‌گفته‌اند که آن‌هم معرب از «تنپوش» فارسی

۱ . در عنوان یکی از نامه‌های ابن‌الاثیر، از نویسندگان قرن ششم هجری، چنین آمده «کتاب کتبه الی الدیوان العزیز النبوی ببغداد جوابا عن کتاب ورد منه مع رسولین احدهما مشربش (ای یلبس الشربوش) و الآخر معمم و علی ایدیهما تشریف الخلعة» (رسایل ابن الاثیر حررها و حققها انیس المقدسی، بیروت، ۱۹۵۹، ص ۱۷۳).

۲ . تفسیر الالفاظ الدخیلة فی العربیة، ص ۴۹. مؤلف کتاب الاشتقاق و التعریب شربوش را معرب سرپوش دانسته (ص ۳۸) ولی اصل آن را طربوش و اطاربوش نوشته و گمان کرده که «طار» در فارسی به معنی «بالا» است و این اشتباه است. هر دو کلمه دو نوع تعریب از یک کلمه یا به عبارت دیگر تعریب متداخل است.

۳ . تفسیر الالفاظ الدخیلة، ص ۶؛ الاشتقاق و التعریب، ص ۳۸.

است.[1] بنابراین کلمهٔ «طربوش» مستقیماً از «سرپوش» گرفته نشده، بلکه از معرّب آن که نخست به صورت «شربوش» بوده تحریف شده، ولی با این حال باز زیاد از اصل خود دور نیفتاده است.

نمونهٔ دیگر، نوعی درخت را در لبنان و سوریه واردن «زنزلخت» می‌خوانند. این درخت همان است که در کتب قدیم به نام «ازدرخت» تعریب شده، و ابن بیطار معنی آنرا «شجر حر» نوشته است. اصل فارسی این کلمه «آزاد درخت» است که به گفتهٔ صاحب برهان «درختی است که آنرا در گرگان (زهر زمین) و در فارس (درخت طاق) و (طغک) می‌گویند.» آزاد درخت نخست در عربی به صورت «ازدرخت» درآمده، و سپس به صورت «زنزلخت» تحریف شده.[2]

این کلمه از عربی به زبان فرانسه هم به صورت Azedarac یا Azadaracht راه یافته است.[3]

«بمب»، یعنی همین سلاح معروف جنگی را، در عربی «قنبله» می‌خوانند. این کلمه عربی نیست، و در زبانهای دیگر هم به این هیأت اصلی برای آن نشناخته‌اند؛ علت این است که در هیأت اصلی آن چند بار تغییر روی داده، و می‌بایستی از راه همان تغییرات و از روی گونه‌های مختلف آن به اصل آن پی برد. این کلمه که در نوشته‌ها و کتابهای امروزی عربی به صورت قنبله نوشته می‌شود در تاریخ جبرتی که تألیف آن در اوایل قرن پیش است به صورت «قنبره» آمده. قنبره هم عربی نیست، بلکه عربی گونه‌ای است از کلمه «خمبره» که در برخی از منابع عربی دیده می‌شود.[4] و تشخیص اصل کلمه خَمبره که از چه زبانی

۱. شرح مجانی الادب، ج ۲، ص ۵۷۲.

۲. الاشتقاق و التعریب، ص ۳۲، «در این کتاب» آزاد درخت شجرالتسبیح معنی شده. تفسیر الالفاظ الدخیله، ص ۲، در برهان قاطع عربی آن «شجربجر» چاپ شده و غلط است باید به «شجر حر» تصحیح شود.

3 . Lammens, Les mots francais derivés de l'Arabe.

۴. احمد رضا، ردالعامی الی الفصیح، بیروت ۱۹۵۲، ص ۳۴۲.

است دشوار نیست، زیرا به آسانی می‌توان تشخیص داد که همان «خمپاره» فارسی است.

پای‌افزاری را که دارای ساقه‌ای بلند و چسبان است و نوعی از آن را در حال حاضر «چکمه» می‌خوانند، در قدیم در فارس «موزه» می‌گفتند، و چون به پا کردن و از پای درآوردن آن دشوار بوده، معمولاً برای ورود در مجالس بزرگان یا جاهای مفروش به جای بیرون آوردن آن کفش راحت‌تر و فراختری بر روی آن می‌پوشیده‌اند، و این چنین کفشی را «سر موزه» می‌خوانده‌اند، و آن بیش از همه جا در ماوراءالنهر معمول و متعارف بوده[1]. این کلمه از همان قدیم در عربی راه یافته. عربی‌گونهٔ آن نخست به صورت «سر موج» و سپس «سرموق» درآمده، و بار دیگر «سرموق» به صورت «جرموق»[2] دگرگون شده. در حال حاضر این چنین کفشی را در سوریه و لبنان «سرمایه» و «سرموجه» می‌گویند، و مراد از آن کفشهای بی‌پاشنهٔ راحتی است که در خانه می‌پوشند، و در مصر کفاشی‌های کوچک را «صرماتی» می‌خوانند که آن‌هم از همین کلمه است. «سرمایه» هم عربی نیست؛ این کلمه یکی از صورتهای دگرگون شدهٔ همان «سرموج» قدیم است، می‌توان احتمال هم داد که عربی‌گونهٔ کلمهٔ دیگری باشد که هم اکنون نیز در زبان فارسی برای همین‌گونه کفش‌ها به کار می‌رود، و آن کلمهٔ «سرپایی» است. ولی این اصطلاح ظاهراً در فارسی قدیم نیست.

گاهی یک کلمه که در فارسی دارای بیش از یک صورت بوده، هریک از صورتهای آن به گونه‌ای جداگانه تعریب شده، و در عربی معانی آن‌ها به هم آمیخته و گاهی موجب گمراهی لغت‌نویسان گردیده. نمونهٔ آن کلمهٔ «جلاهق» و «جله» است که اینک شرح داده می‌شود:

یکی از بازی‌های ورزشی که از ایران به عرب راه یافته تیراندازی با کمانی بوده که با آن به جای تیر، گلوله‌های سربی یا سنگی و یا گلی می‌انداخته‌اند، و

---

۱ . برهان قاطع، سرموزه.

۲ . الاشتقاق و التعریب، ص ۳۳.

بیشتر برای شکار پرندگان بکار می‌برده‌اند[۱]، از نوع همین کمانی که در حال حاضر کودکان برای شکار پرندگان به کار می‌برند، و اکنون آن را «تیر کمان» می‌خوانند. این بازی در زمان عثمان به مدینه راه یافت، و این کمان را «جلاهق»، و جمع آن را «جلاهقات» گفتند. تیراندازی با جلاهقات در زمان عثمان به اندازه‌ای در میان مردم شایع شد که موجب ناخشنودی اهل صلاح و تقوی گردید، و در تاریخ آنرا به عنوان نخستین کار زشتی که در مدینه رایج شده ذکر کرده‌اند. ظاهراً در این زمان در مدینه جاهای مخصوصی برای نگاهداری و تربیت کبوترانی که به خصوص برای همین کار نگاهداری می‌کرده‌اند وجود داشته، و در آنجاها کبوتران را پرواز می‌داده و در هوا آن‌ها را با همین جلاهقات هدف قرار می‌داده‌اند، زیرا عثمان در سال هشتم از خلافت خود شخصی را مأمور از میان بردن این بازی کرد، و او هم بال پرندگانی را که به این کار می‌خوردند چید، و جلاهقات را هم شکست.[۲] «جلاهق» معرب «کمان گروهه» یا به عبارت دقیق‌تر معرّب جزء دوم آن یعنی «گروهه» است. گروهه که مرادف گلوله است، و شاید هم اصل آن باشد، چنان‌که در لغت آمده «بر وزن و معنی گلوله است مطلقاً خواه گلولهٔ ریسمان و خواه گلولهٔ توپ و تفنگ و گلولهٔ خمیر نان و پنبه و گلوله کمان گروهه و امثال آن باشد.[۳] ولی «جلاهق» در عربی در همهٔ این معانی بکار نرفته و فقط در معنی «کمان گروهه» استعمال شده است، زیرا از راه همین بازی در زبان عربی داخل شده، و از نوع کلماتی است که

---

۱. تعریف مفصل‌تری از آن در صبح‌الاعشی، ج ۳، ص ۱۳۸ آمده است. در چهار مقالهٔ عروضی چنین آمده: «آفتاب زرد سلطان از سراپرده درآمد، کمان گروهه‌ای در دست.» چاپ اول، ص ۲۲، و از جمله موارد استعمال کمان گروهه در این شعر خاقانی است از قصیده‌ای که در ستایش رشید الدین وطواط گفته:

کمان گروههٔ گیران ندارد آن مهره   که چار مرغ خلیل اندر آورد ز هوا

و از این شعر معلوم می‌شود که در عهد خاقانی گلولهٔ این کمان گروهه را مهره می‌گفته‌اند و به این سبب به این ابزار «کمان مهره» هم گفته‌اند، چنان‌که در این بیت سعدی:

مرغ دل صاحب‌نظران صید نکردی   الا به کمان‌مهرهٔ ابروی خمیده

۲. ابن اثیر، ج ۳، ص ۹۲.

۳. برهان قاطع، گروهه.

به سبب ترکیب یا درازی در تعریب تنها به جزیی از آن یعنی «گروهه» اکتفا شده. و علت این‌که «جلاهق» در عربی مورد استعمال روشنی ندارد، یعنی گاهی به معنی گلوله‌ای که انداخته می‌شود و گاهی به معنی کمانی که با آن گلوله را می‌اندازند بکار رفته[1] و در لغت‌نامه‌های عربی هم گاهی آنرا «گلوله» و گاهی «کمان» معنی کرده‌اند[2]، نیز ناشی از همین است که «جلاهق» در لفظ معرّب از «گروهه» است که به معنی «گلوله» باشد، ولی در واقع معرّب از «کمان گروهه» است که به معنی «کمان» است، و چنان‌که گفتیم برای اختصار به تعریب جزء دوم آن اکتفا شده است.

جوالیقی اصل فارسی آنرا «جلاهه» نوشته، و صاحب لسان و قاموس «جُله» نوشته‌اند، در صورتی که هیچ‌یک از این دو اصل فارسی آن نیستند؛ خود این‌ها نیز معرّبند. «جلاهه» گونهٔ دیگری از تعریب همین «گروهه»، و «جُلّه» هم که به تشدید لام خوانده شده معرب از گونهٔ دیگری از فارسی همین کلمه یعنی «گلوله» است. «جلاهق» و «جله» از لحاظ معنی هم در عربی با هم فرق دارند، زیرا «جلاهق» همان‌طور که دیدیم به معنی همان ابزار معروفِ آن بازی مشهور

---

۱ . از جمله مواردی که صریحاً در معنی کمان بکار رفته این شعر است:

کـــانما الجـــلد لعـــری النـــاطق   کمنحدرعن‌سیتی جلاهق(اقرب‌الموارد)

۲ . نگاه کنید به ابن درید، الجمهرة (۳ ـ ۳۰۹، ۳۶۷)، قاموس، لسان‌العرب، جوالیقی در المعرب در یک جا آنرا «کمان» (ص ۶۹) و در جای دیگر «گلوله» (ص ۹۶) معنی کرده است، در مقدمة‌الادب زمخشری نیز هم «جلاهق» و هم «قوس الجلاهق» به «کمان گروهه» معنی شده. (چاپ دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۳۰۳) و به دین مناسبت بی‌مورد نیست به چند اشتباه که در این چاپ در این کلمه روی داده نیز اشاره شود: در ص ۴۷ و ۳۰۳ ج ۱ «کمان کروهه» (با کاف عربی در کروهه) چاپ شده، صحیح کمان گروهه (با گاف فارسی) است. در ص ۴۷، ج ۱ در معنی «بندقه»، «سنگ کمان کله» چاپ شده و این غلط است. صحیح آن باید «سنگ کمان گله» باشد. گله مخفف «گلوله» و «کمان گله» همان «کمان گروهه» است. در ص ۳۰۴، ج ۱، ایضاً در معنی بندقه، «سنگ کمان، کروهه» به صورت دو کلمه جداگانه چاپ شده. در ص ۸۶۳، ج ۳ کمان کروهه به کسر نون و باز هم با کاف چاپ شده، صحیح به سکون نون است. در ص ۸۵۹ ج ۲ «کروهه» در فهرست حرف «ک» آورده شده، جای آن در فهرست حرف «گ» فارسی است.

است، ولی «جله» در معنی مطلق «گلوله» بکار می‌رود از هر چه باشد. در حال حاضر گلوله‌های کوچکی را که بچه‌ها با آن بازی می‌کنند، و خود بچه‌ها در فارسی آنرا «تیله» می‌خوانند، در عربی «گِله» می‌گویند. این کلمه هم دنبالهٔ «جُلّه» و تعریب «گلوله» است، نه «جلاهق». و در نتیجهٔ همین اختلاط کلمات و معرّبات مختلف آن‌ها است که در کتب لغت عربی معانی آن‌ها در هم آمیخته است.

و گاهی یک کلمهٔ فارسی پس از آن‌که در عربی به سبب تعریب تغییر شکل داده، اصل آن هم در فارسی دچار تغییر گردیده، و به این جهت تفاوت دو شکل فارسی و عربی آن خیلی بیشتر شده است. نمونهٔ آن ابزار معروف خیاطی است که امروز در زبان فارسی به نام «انگشتانه» خوانده می‌شود و در عربی آن را «کِشْتبان» می‌خوانند. کشتبان معرب همین انگشتانه است، ولی نه از هیأت کنونی، بلکه از هیأت قدیم‌تر آن که در فارسی دستخوش تغییر شده است. جزء دوم «انگشتانه» که امروز به صورت «آنه» درآمده، در قدیم به صورت «پان» و سپس «بان» بوده، و این همان پسوندی است که اکنون در کلمات فارسی دیگر هم وجود دارد، هم‌چون «باغبان» و «شتربان» و «دربان» و مانند اینها، و معنی آن «حافظ» و «نگهبان» و «پناه» است، و «انگشتبان» یعنی «نگهدار» انگشت از آسیب سوزن. این جزء اخیر در این کلمه بعدها در فارسی به «واو» تبدیل شده، و انگشتبان به هیأت «انگشتوان» و «وانگشتوانه» درآمده[1] و سپس انگشتانه شده، ولی در گونهٔ عربی آن که از همان هیأت قدیمی گرفته شده، پسوند قدیمی آن همچنان محفوظ مانده و تغییر در قسمتهای دیگر آن حاصل گردیده است.

تا این‌جا سخن از تغییراتی بود که با تبدیل و یا افزایش و کاهش بعضی از حروف در کلمه حاصل می‌گردد، ولی دگرگونیهای کلمات فارسی در عربی به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه بسیاری از این کلمات در این زبان دچار تغییرات دامنه‌دارتر و ژرفتری شده‌اند که از اصل خود بسیار دورتر و بیگانه‌تر شده‌اند، و آن‌ها کلماتی هستند که هم‌چون یک ریشهٔ عربی مصدر اشتقاق افعال و دیگر

---

۱. پور داوود، هرمزدنامه، ص ۳۵۰.

مشتقات آن گردیده و به خورد زبان عربی رفته‌اند. در این‌گونه کلمات باز تا وقتی می‌توان به اصل فارسی آن‌ها راه یافت که اولاً در اشتقاق زیاد از اصل خود دور نشده باشند، و ثانیاً به اصل آن‌ها هم در کتب لغت اشاره شده باشد، و علاوه بر این‌ها مادهٔ اصلی آن‌ها با یک مادهٔ اصلی عربی آمیخته و مشتبه نشده باشد. و این دسته از کلمات نسبت به کلماتی که اصل آن‌ها به‌کلی فراموش شده و در لغت‌نامه‌ها جزء ریشه‌های اصلی عربی قلمداد شده‌اند بسیار کم هستند. و ما در این جا چند نمونه از کلماتی را که اصل آن‌ها وجود دارد و یا در بعضی از مصادر عربی به اصل آن‌ها اشاره شده در این جا ذکر می‌کنیم:

«البیزره» به معنی «حرفه و عمل بازداری» که عبارت باشد از تربیت بازان شکاری که در قدیم بسیار معمول بوده و از مناصب خاص دربار شاهان به شمار می‌رفته، مشتق از «بازیار» یا «بازدار» است. دو فعل «کهرب» و «تکهرب» و همه مشتقات آن‌ها از کلمهٔ «کهربا» مشتق شده‌اند. «کهربا» در حال حاضر در عربی به معنی برق (الکتریسیته) بکار می‌رود، و از آن دهها کلمه اشتقاق یافته.[۱] دو فعل «هَنْدَس» و «هَنْدَزَ» و بسیاری از مشتقات دیگر آن‌ها و از آن جمله «مهندس» و «مهندِز» هر دو از کلمهٔ «اندازهٔ» فارسی مشتق شده؛ و نظیر همین دو فعل است فعل «هَنْدَمَ» و مشتقات دیگر آن، و از آن جمله «مُهندَم» که همه از «اندام» فارسی اشتقاق یافته‌اند؛ و فعل «أَلْجَم» و چند فعل دیگر از همین ماده که آن‌ها هم همه از کلمهٔ «لجام» مشتق شده و «لجام» خود معرب از «لگام» است؛ و فعل «خمّن» از مصدر «تخمین» که از کلمهٔ «همانا» یا «گمانا» که برای حدس و گمان گفته می‌شده؛ و فعلهای «اخترش» و «خرش» و «خمش» که از «خراش»؛ یا فعل «تکدّی» و «تکدیه» که از کلمه «گدا»؛ یا فعل «جاش یجیش» که از کلمهٔ «جوش و جوشیدن» گرفته شده‌اند.

گفتیم که تشخیص اصول فارسی این‌گونه کلمات در صورتی میسر است

---

۱. برای آگاهی بیشتر از دگرگونیهای این کلمه و معانی و مشتقات آن در زبان عربی نگاه کنید به مقالهٔ نگارنده در شمارهٔ دوم، سال دوم، الدراسات الادبیة، ص ۱۲۸ـ ۱۳۰.

که به اصل آن‌ها اشاره شده باشد، یا تغییر کلمه به صورتی نباشد که به کلی از اصل خود دور و بیگانه شده باشد، ولی گاه اتفاق می‌افتد که برخی از کلمات، هم در اثر تغییرات خود کلمه و هم به سبب تحولی که در معنای آن پیدا شده، به اندازه‌ای از اصل خود دور افتاده‌اند که حتی با وجود تصریح علمای لغت به اصل فارسی آن‌ها باز هم در نظر اول، بدون تحقیق و تتبع کافی پذیرفتن دخیل بودن آن‌ها آسان نیست. برای نمونهٔ این دسته کلمات می‌توان لفظ «تاریخ» را به عنوان مثال ذکر کرد. و چون راجع به این کلمه و اصل آن سخنان بسیاری گفته شده ناچار باید توضیح بیشتری دربارهٔ آن داد، اگر چه این توضیح خارج از سیاق این مقال باشد.[۱]

این کلمه به این معنی به طور تحقیق عربی نیست، در زبان عربی قدیم هم وارد نشده و از کلمات نوخاستهٔ اسلامی است، هم پیشینیان و هم فضلای متاخر این مطلب را که اصل آن از فارسی گرفته شده یاد کرده‌اند. بعضی آنرا به تناسب لفظ آن معرب «تاریک» نوشته‌اند، و در بعضی مآخذ آنرا معرب «ماهروز» دانسته‌اند، و چون پذیرفتن این اصلها از نظر دوری معنوی یا لفظی هر یک از آن‌ها با کلمهٔ «تاریخ دشوار» بنظر رسیده، ناچار بعضی از نویسندگان بدون در نظر گرفتن هیچ تناسبی برای آن‌که آنرا به یک اصل عربی برگردانند آن را مقلوب «تأخیر» گفته‌اند. و برخی از لغت‌نویسان قدیم نیز آنرا مشتق از «ارخ» گرفته‌اند. «ارخ» در عربی به معنی بچهٔ گاو وحشی است و گفته‌اند چون هر دو در معنی حدوث با هم شرکت دارند از این جهت از کلمه «ارخ» لفظ تاریخ را مشتق کرده‌اند. یکی از نویسندگان متأخر عرب دربارهٔ این کلمه چنین نوشته است: «در این‌که تاریخ عربی نیست و معرّب است حرفی نیست، اما این‌که مقلوب تاخیر باشد این تخیل و پنداری بیش نیست، و این هم که معرب تاریک باشد درست

۱. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ کلمهٔ تاریخ و تحولات آن و هم‌چنین مآخذ آنچه در این مقال نوشته شده رجوع کنید به مقالهٔ نگارنده به عنوان «نظرة فی المرجع»، سال پنجم، شماره ۳ و ۴ الدراسات الادبیة، ص ۲۸۵ - ۲۹۵.

نیست. تاریک در فارسی معنی ظلمت و تیرگی دارد و اگر بعضی‌ها تاریخ را این چنین معنی کرده‌اند این فقط در زبان عربی است، و این سخن هم که تاریخ معرّب از ماهروز باشد از قبیل خرافات است.»[۱]

علت این سرگردانی در پیداکردن اصل این کلمه دو چیز است. یکی این‌که کلمهٔ تاریخ در اثر تعریب و اشتقاق از اصل خود خیلی دور افتاده، و دیگر این‌که اصل کلمهٔ فارسی که در این معنی بکار می‌رفته فراموش شده است و وقتی این دو مطلب با بی‌دقتی و شتابزدگی بعضی از نویسندگان یا جویندگانی که با کمترین شباهتی اصلی برای کلمه‌ای می‌تراشند توأم شود با حدس و پندار ریشه‌های ساختگی تازه‌ای برای آن به وجود می‌آید که خود بیشتر موجب گمراهی می‌گردد. این‌که «تاریخ» معرب «تاریک» یا مقلوب «تأخیر» باشد مبنی براساسی نیست، چون به هیچ‌وجه تناسبی با معنی آن ندارد و وجهی هم برای آن نمی‌توان یافت، و این‌که از «ارخ» به معنی بچهٔ گاو وحشی مشتق شده باشد بی‌اساس‌تر از اولی و واضح است که اشتقاقی ساختگی و تحمیل بر لفظ و معنی هر دو است، ولی این سخن که این کلمه معرب «ماهروز» است، چون دربارهٔ آن روایتی وارد شده، و آن روایت را حمزهٔ اصفهانی نقل کرده، و هم او و هم ابوریحان بیرونی و هم خوارزمی بر آن اعتماد کرده‌اند، و این هر سه هم از کسانی هستند که نمی‌توان به آسانی نسبت خبط و اشتباه به آن‌ها داد، زیرا گذشته از این‌که خود ایرانی و آشنا به زبان فارسی و عربی بوده‌اند، در غیر از این مورد هم مطالبی که دربارهٔ تاریخ و فرهنگ قدیم ایران نوشته‌اند همه دلالت بر احاطه و علم و اطلاع کامل آن‌ها در این زمینه می‌کند، پس ناچار باید این روایت را مورد توجه قرار داد و دربارهٔ آن بحث و تحقیق بیشتری نمود.

حمزه این مطلب را در مقدمهٔ تاریخ خود می‌نویسد و دربارهٔ آن روایتی از میمون بن مهران به دین مضمون نقل می‌کند که روزی حواله‌ای به عمر دادند که وقت آن ماه شعبان بود. گفت کدام شعبان، آیا همین ماهی که در آن هستیم یا

۱. بشیر فارس: اغلاط اللغويين و النحويين، ص ۸۱.

شعبان آینده؟ سپس بزرگان اصحاب را جمع کرد و گفت اموالی که بر ما وارد می‌شود فراوان شده و آنچه از آن قسمت کرده‌ایم بدون تعیین وقت است. آیا چگونه می‌توان برای این کار قاعده و نظمی به وجود آورد؟ گفتند ناچار باید این‌کار را از آیین ایرانیان آموخت، آنگاه هرمزان را حاضر ساختند و از او در این مسأله رای خواستند. او گفت ما حسابی داریم که آنرا «ماهروز» می‌خوانیم و آن حساب ماهها و روزها است، پس همین کلمه را گرفتند و به صورت مورخ درآوردند و مصدر آن راهم *تاریخ* گفتند و بکار بردند.»

وقتی در این موضوع بحث و پی‌جویی خود را دنبال کنیم چند مطلب برای ما روشن می‌شود که برای پی بردن به اصل این کلمه و طریق راه یافتن آن به زبان عربی و دگرگونی آن در این زبان بسیار مفید است.

مطلب نخست این‌که آنچه را که ما امروز «تاریخ» می‌خوانیم، در ایران پیش از اسلام «ماهروز» می‌خوانده‌اند و این کلمه هم به همین معنی بسیار معروف و مشهور بوده. این معنی را گذشته از این‌که در لغت‌نامه‌های فارسی هم ذیل معنی «ماهروز» ذکر کرده‌اند از بعضی مآخذ دست اول عربی هم که مطالب آن‌ها مستقیماً از مصادر پهلوی یا ترجمه‌های آن‌ها گرفته شده به خوبی می‌توان فهمید. و از این‌که در این‌گونه مآخذ عربی در مواردی که معمولاً تاریخ بعضی از حوادث بزرگ را ذکر می‌کنند کلمه ماه و روز عیناً با همان عبارت فارسی نقل شده بدون این‌که به کلمهٔ «شهر» و «یوم» ترجمه شود چنین معلوم می‌شود که این اصطلاح به اندازه‌ای معروف بوده که حتی توجهی هم به معنای انفرادی کلمه نداشته‌اند. طبری در بیان تاریخ برخی حوادث مهم دورهٔ ساسانی که از خداینامه یا مآخذ دیگر ساسانی گرفته به طور مکرر این کلمه را به‌کار برده، من‌جمله در بیان تاریخ روزیکه سرداران خسروپرویز که با برانگیختن پسرش شیرویه بر او شوریده بودند، بر او دست یافته و به زندانش افکندند، گوید: «و طلب فأخذ *ماه* آذر و روز آذر و حبس فی دار المملکة». و هم‌چنین در بیان تاریخ کشته شدن خسرو پرویز در هنگام پادشاهی پسرش شیرویه گوید: «و کان قتله *ماه* آذر روز

ماه.» و این منحصر به همین دو مورد نیست.[1]

نه تنها در بیان تواریخ دورهٔ ساسانی بلکه در بیان تواریخ دوره‌های اسلامی ایران نیز گاهی این اصطلاح بکار رفته. حمزهٔ اصفهانی تاریخ بعضی حوادث بزرگ دوران خود را همچنان به همین عبارت «ماه» و «روز» ذکر می‌کند و این دلالت دارد بر این‌که این‌گونه ذکر تاریخ تا این زمان یعنی اواسط قرن چهارم نیز در ایران معمول بوده است.[2] بیرونی هم این اصطلاح را به فراوانی در بعضی مؤلفات عربی خود بکار برده است.[3] و علت این هم که اصطلاح ماهروز تا این حد شهرت یافته این است که در گاهشماری ایرانی هر روز از ماه هم مانند هر ماه از سال اسم مخصوصی می‌داشته و دوازده تا از آن‌ها با نام دوازده ماه یکسان می‌بوده، و چون هر روز از ماه را هم در آیین زردشتی احکام و عبادات خاصی بوده، و روزهایی هم که نام روز و ماه با هم یکسان می‌شده جشن و آیینی خاص داشته‌اند، از این جهت هم در تاریخ دینی و هم در تاریخ مدنی ذکر ماه و روز مخصوصاً با تکرار این دو کلمه که اشتباهی رخ ندهد ضروری بوده و به این جهت کلمهٔ «ماهروز» شهرت عام یافته و هم‌چون یک اصطلاح معروف در کتب عربی عیناً بکار رفته و ترجمه نشده است.

مطلب دوم این است که کلمهٔ «ماهروز» ضمن اصطلاحات دیوانی از عربی به فارسی راه یافته است. در روایت میمون بن مهران نیز ذکر این کلمه و ورود آن به زبان عربی با نام هرمزان توام است. این هرمزان یکی از سرداران معروف ایرانی

---

۱. نگاه کنید به تاریخ طبری، ج ۱، ص ۵۰۱، در بیان تاریخ ولادت بهرام گور و ج ۱، ص ۶۲۸ در بیان تاریخ کشته شدن اردشیر پسر شیرویه. و ج ۱، ص ۶۲۹ در بیان تاریخ کشته شدن شهربراز.

۲. نگاه کنید به آنچه حمزه در ذکر حوادث اصفهان در صفحهٔ ۱۴۷ و ۱۴۸ و ۱۴۹ و هم‌چنین در تاریخ والیان خراسان در صفحهٔ ۱۷۴ ـ ۱۷۶ از کتاب خود تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء ذکر کرده (چاپ بیروت).

۳. نگاه کنید به کتاب او به نام «تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن»، به تصحیح و تحقیق دکتر پ. بولجاکوف، انتشارات معهد المخطوطات العربیه، قاهره، ۱۹۶۱، ص ۷۵، ۸۶، ۹۱، ۹۳ ـ ۹۶، ۹۸ ـ ۱۰۳.

است که پس از جنگهای بسیاری که با اعراب نمود سرانجام اسیر شد و در مدینه اسلام آورد و در زمان عمر در راهنمایی آن خلیفه به امور اداری و لشگری و تنظیم دیوان مالیات و دیوان سپاه خدماتی به دستگاه خلافت نمود.[1] خوارزمی هم این کلمه را در فهرست مصطلحات اداری و دیوانی آورده است. در کتب بیرونی هم این کلمه بیشتر در هیأت و رصد و از این قبیل موارد که معمولاً بر مدار سال شمسی است بکار رفته و با سال یزدگردی ذکر شده. و از این جا معلوم می‌شود که ورود این کلمه در عربی با گاهشماری ایرانی بی‌ارتباط نیست. چون ماه و سال عربی قمری بود، از این جهت در اسلام هم از همان آغاز کار برای دیوان مالیات و تقویم و نجوم و سایر اموری که بر مدار سال شمسی است همچنان گاهشماری ایرانی به‌کار رفت. باقی‌ماندن نوروز در دولت خلفا و راه یافتن عدهٔ بی‌شماری از اصطلاحات دیوانی و اداری فارسی در زبان عربی از همین‌جا است.

مطلب دیگری که باز در این مورد باید در نظر گرفت این است که کلمهٔ «تاریخ» مستقیماً معرب از «ماه روز» نیست. آنچه در روایت ذکر شده این است که کلمهٔ «ماهروز» در عربی به «مورخ» تبدیل شده و بعداً «تاریخ» از این لفظ معرّب اشتقاق یافته و مصدر مشتقات دیگر گردیده است. ما درست نمی‌دانیم که این کلمه‌ای که ما امروز «ماه روز» می‌خوانیم در لهجهٔ پهلوی به چه صورت خوانده می‌شده، و آیا هرمزان آنرا چگونه تلفظ کرده که عربی گونهٔ آن «مورخ» شده، ولی این را می‌دانیم که در زبان فارسی «خ» و «ز» زیاد به هم قابل تبدیل هستند؛ بسیارند افعالی هم‌چون پختن، سوختن، دوختن، ریختن و مانند این‌ها که در اصل مصدری با «خ» و در اصل امری با «ز» خوانده می‌شوند، و آیا این بدان سبب نیست که در دوره‌های قدیم‌تر این دو حرف بیش از این‌ها به هم نزدیک بوده و در لهجه‌های مختلف جای یک‌دیگر را می‌گرفته‌اند؟

---

۱. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ این شخص رجوع کنید به‌کتاب نگارنده به نام «فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدّن اسلام و عرب»، تهران ۱۳۲۳، ص ۵۹ ـ ۶۲، چاپ دوم، انتشارات توس، ۱۳۷۵.

به هر حال پس از این بحث و پی‌جویی به این نتیجه می‌رسیم که قول به این‌که تاریخ در اصل از «ماهروز» فارسی گرفته شده، نه چنان‌که بعضی گفته‌اند از قبیل خرافات است و نه چنان‌که بعضی دیگر گفته‌اند اشتقاقی است عجیب و غریب. آنچه باعث چنین ابهام و سرگردانی شده همین عدم توجه به سیر تاریخی این کلمه از یک طرف و از طرف دیگر عدم توجه به این امر بوده است که در این کلمه هم اشتقاق هست و هم تعریب و هم تحریف، و اصل آن‌هم در فارسی فراموش گردیده است.

در مثال بالا که ذکر کردیم کلمهٔ «تاریخ» از لحاظ معنی از اصل فارسی آن زیاد دور نشده، بلکه اصل فارسی در نتیجهٔ عدم استعمال فراموش گردیده، ولی گاه هست که یک کلمهٔ فارسی پس از استعمال در عربی به طوری، هم از لحاظ لفظ و هم از لحاظ معنی دستخوش تحول و تغییر می‌شود که هیچ‌گونه پیوند و تناسبی بین آن کلمه و اصلش باقی نمی‌ماند. در این مورد تنها در صورتی می‌توان به اصل آن کلمه راه یافت که هم معنی اصلی و هم مسیر تحولات لفظی و معنوی آن از لحاظ تاریخی و لغوی به دست می‌آید، و این‌هم کار باریک و دشواری است و احتیاج به دقت و احتیاط فراوان دارد. اینک برای نمونه یکی از این‌گونه کلمات:

کلمهٔ «در» یکی از کلماتی است که به گونه‌های مختلف از فارسی به عربی راه یافته، از جمله معنی‌های آن در فارسی یکی همین معنی معروف آن یعنی درِ خانه و سرای و امثال آن است که در عربی «باب» می‌گویند، و دیگری گشادگی میان دو کوه است که آنرا هم شاید به تناسب همین معنی از راه تشبیه «دره» گفته‌اند، و «دربند» هم از همین معنی است.[1] این کلمه در عربی به صورت «درب» تعریب شده[2] و در عربی هم در هر دو معنی بکار رفته؛ در معنی اول که درِ خانه

---

۱. نگاه کنید به برهان قاطع و دیگر فرهنگهای فارسی.

۲. قال فی المصباح: «و لیس اصله عربیا و العرب تستعمله فی معنی الباب، فتقول لباب السکة درب و للمدخل الضیق درب» (المزهر، ج ۱، ذیل ص ۱۲۲). و نگاه کنید الاشتقاق و التعریب، ص ۳۷.

و سرای باشد در این بیت که از سیبویه نقل شده:

مِثل الکِلاب تهِرُّ عند دِرابِها وَرِمَتْ لَهازِمُها مِنَ الخزباز[۱]

در معنی دوم هم موارد استعمال بسیار دارد و در همهٔ لغت‌نامه‌های عربی هم ضبط است. غیر از کلمهٔ «در» دو تا از مرکبات آن یعنی «دربند»[۲] و «دربان»[۳] هم در عربی راه یافته که در این‌جا مورد گفت‌وگوی ما نیست.

در عربی در هر دو معنی «درب» کم و بیش تغییری حاصل گردیده و در نتیجه بین آن‌ها با معانی فارسی این کلمه اختلافی پیدا شده که گاهی کم و گاهی خیلی زیاد است. آن‌که به معنی «مطلق» در بوده، در عربی به در بزرگ خانه که به کوچه باز می‌شود یا به درهای بزرگ شهر و قلعه اختصاص یافته، یعنی فقط به معنی دروازه به کار رفته[۴]، ولی آن‌که در معنی دوم استعمال شده، هم در لفظ و هم در معنی تحول بیشتری یافته که در این‌جا شاهد مثال ما هم همان است. گفتیم که یکی از معانی «درب» در عربی هم راه باریک میان دو کوه بوده. این معنی به تدریج گسترش یافته و «درب» به معنی مطلق راه به کار رفته، چنان‌که در حال حاضر نیز در عربی در همین معنی به کار می‌رود. از این کلمه به این معنی نخستین بار کلمهٔ «مدرّب» اشتقاق یافته. کلمهٔ مدرّب در آغاز فقط در وصف شترانی استعمال می‌شده که آن‌ها را برای راه‌پیمایی و سفر آزموده و کارکشته و به اصطلاح سواری می‌کرده‌اند، و شتری را که به دین ترتیب تربیت می‌کرده‌اند «ناقة مدرّبة» می‌گفته‌اند.[۵] از این‌جا یک معنی دیگری برای این کلمه پیدا شده که آن معنی کارکشتگی و تجربه‌دیدگی است. و به همین معنی در انسان هم استعمال گردیده و «شیخ مدرّب» به پیرمرد جهاندیده و سرد و گرم روزگار چشیده گفته‌اند. و از همین معنی اخیر است که «تدریب» در زبان عربی به معنی تمرین، و

---

۱. لسان العرب، مادهٔ «درب». ۲. تفسیر الالفاظ الدخیلة، ص ۲۸.

۳. «الدربان، ویکسر، البواب، فارسیة» قاموس.

۴. الدرب ... باب السکة الواسع ... و هو ایضاً الباب الاکبر»، لسان.

۵. و فی حدیث عمران بن حصین: «کانت ناقة مدربة، ای مخرجة مؤدبة قد الفت الرکوب و السیر، ای عودت المشی فی الدروب فسارت تألفها و تعرفها و لاتنفر، لسان.

ورزش و تکرار و ممارست یک کار برای ورزیده شدن در آن بکار رفته و به تدریج در معنی عاقل و خردمند و ماهر نیز استعمال شده.[۱] یعنی معانی که بین آن‌ها با معنی اصلی «در» هیچ‌گونه ارتباط و تناسبی نمانده، همچنان‌که لفظ آن هم هیچ‌گونه شباهتی را با اصل کلمه حفظ نکرده است.

حال اگر این مسیر تحول لفظی و معنوی در این کلمه و نظایر آن تعقیب نشود و گاه‌گاه از گفتهٔ لغت‌نویسان یا استعمال پیشینیان پرتوی بر آن نیفکند، راه یافتن به اصل فارسی آن‌ها میسر نیست و هر سخنی در این باره بیهوده و خرافی می‌نماید.

آنچه گذشت نمونه‌هایی بود از دگرگونی‌هایی که کلمات فارسی در زبان عربی بدان دچار شده و در نتیجه بازشناختن اصل آن‌ها دشوار گردیده و یا این‌که اصل آن‌ها به کلی فراموش شده است. ناشناخته‌ماندن کلمات فارسی و پنهان ماندن اصول آن‌ها را در زبان عربی، به جز آنچه ذکر شد، علّت‌های دیگری نیز هست که گفت‌وگو دربارهٔ آن‌ها را فرصتی دیگر باید.

---

۱. به فرهنگهای معاصر عربی نگاه کنید.

نویسندگان اصلاح‌طلب
و داستان خط و زبان عربی

در سال جاری دو کتاب یکی به شکل رساله‌ای کوچک و دیگری به صورت کتابی نسبتاً بزرگ در بیروت منتشر گردید. رسالهٔ کوچک شامل طرحی است برای اصلاح خط عربی، و کتاب نسبتاً بزرگ متضمن تحقیقات و مطالعاتی است دربارهٔ صرف و نحو این زبان و پیشنهادی برای اصلاح یا به عبارت دیگر تغییر مباحث آن، به طوری که آموختن عربی که اکنون در اثر همین عوامل و عوامل دیگری، هم برای عربی‌زبانان و هم برای دیگران، دشوار و خسته‌کننده است ساده و آسان گردد.

چون گمان می‌رفت که آشنایی با افکار نویسندگان و فضلای عرب، و اطلاع از نظریاتی که آنان برای اصلاح خط و زبان خود ابراز می‌دارند برای آن دسته از خوانندگان یا نویسندگان فارسی‌زبان هم که به این‌گونه موضوعات از نظر کلّی علاقه‌مندند سودمند باشد، ابتدا در نظر آمد که مطالب اصلی آن دو کتاب در این مجله به فارسی خلاصه شود، ولی چون برای خوانندگانی که از جریان این بحث و جدل که سالیان دراز است در مطبوعات عربی گاه و بیگاه روی می‌دهد سابقهٔ ذهنی ندارند چنین خلاصه‌ای بی‌ثمر می‌نمود؛ از این رو مناسب دانسته شد که ابتدا دربارهٔ علل و عواملی که موجب پیدایش این‌گونه نظریه‌ها در زبان عربی شده و تحولاتی که تاکنون در آن حاصل گردیده اطلاعات جامعی تا آنجا که در

حوصلهٔ این مقال باشد در اختیار خوانندگان علاقه‌مند گذارده شود، آنگاه به موضوع این دو کتاب بپردازیم.

عصر جدید در زبان و ادبیات و فرهنگ عربی که نویسندگان عرب آنرا عصر جنبش یا بیداری می‌خوانند از اواسط قرن نوزدهم شروع می‌شود، یعنی از هنگامی که برخورد اعراب با فرهنگ اروپایی رو به توسعه گذاشت، و عامل اصلی این تجدد هم صرفاً دانش و فرهنگ غرب بود که به وسیلهٔ زبان و هیأتهای مذهبی و کتابها و آموزشگاهها و سازمانهای اداری آنها در بعضی کشورهای عربی رخنه کرد و به تدریج گسترش یافت. بنابراین این مطلب را به عنوان یک اصل کلی باید در نظر گرفت که تمام افکار و نظریات تازه‌ای که در این دوره در زبان و ادبیات عرب پیدا شده، و از آن جمله همین نظر اصلاحی دربارهٔ خط و زبان عربی، همه از همین منبع سرچشمه گرفته و در تمام مراحلی هم که این فکر از آغاز پیدایش تا امروز پیموده تحت‌تأثیر همین عامل بوده است.

نخستین باری که موضوع ساده کردن و آسان ساختن زبان عربی در این دوره به میان آمد هنگامی بود که برای اولین بار خواستند کتابی را از یکی از زبانهای اروپایی که در درجهٔ اول فرانسه و انگلیسی بوده است به عربی ترجمه کنند، و زبان عربی را از آن محیط تنگ و محدودی که به دست منشیان عبارت‌پرداز و مترسلان فضل‌فروش و کم‌مایه در آن محصور شده بود بیرون کشند، و آنرا برای فهماندن مطالب علمی یا غیرعلمی به مردم عادی یا شاگردان مدارس به کار برند. اینرا از این‌جا می‌دانیم که نخستین ترجمه‌هایی که از زبانهای خارجی در قرن نوزدهم به زبان عربی به عمل آمد از حیث سبک و اسلوب با انشای معمول آن دوره فرق کلّی داشت. زبان عربی در دوره ای که به عصر جدید منتهی می‌شود دارای سبکی پرتکلف و مترسّلانه و سست و تا حدی رکیک بود، و قدرت تعبیر خود را که در دوره‌های قدیم داشت از دست داده بود. چنان سبکی فقط برای عبارت‌پردازی و سجع و قافیه‌سازی و ردیف کردن مترادفات و بکاربردن پیرایه‌های لفظی مناسب می‌بود، و برای بیان مضامین

محدودی که صدها بار به طرق گوناگون و با پس‌وپیش کردن کلمات و پیچ‌وخم دادن عبارات به وسیلهٔ نویسندگان گذشته بیان شده بود بسیار غنی می‌نمود، ولی برای بیان مطالب نو و مضامین تازه یا برای نقل مطالبی بی‌سابقه از زبان دیگر با اسلوبی ساده و مستقیم نارسا بود. برای ترجمهٔ مطلبی از زبانی به زبان دیگر به خصوص اگر آن مطلب علمی باشد و از زبانی صریح و روشن ترجمه شود می‌بایستی واژه‌های برگزیده درست منطبق بر معنی مقصود و پیوند کلمات صریح و روشن و ساختمان عبارت محکم و استوار باشد، و چنین ترجمه‌ای با اسلوبی که در آن دوره در زبان عربی رواج داشت سازگار نبود؛ از اینرو مترجمان این دوره که یا خارجیانی بودند که زبان عربی آموخته یا اعرابی بودند که با یکی از زبانهای فرانسه و انگلیسی آشنا شده بودند سبکی ساده و بی‌پیرایه برگزیدند. شاید این سبک تازه به مذاق کسانی که با آن روش پرتکلّف خوکرده بودند در آغاز بی‌مزه و نامطبوع می‌نمود و آنرا ادیبانه نمی‌شمردند، ولی ضرورت زندگی مجالی به ذوقهای منحرف نداد و همان سبک ساده به تدریج راه خود را بازکرد و آغاز تحولی در زبان عربی گردید، و طولی نکشید که روزنامه‌ها و مجلات عربی نیز که بیشتر آنها از مطبوعات خارجی مایه می‌گرفتند و پیدایش همهٔ آنها زاییدهٔ فرهنگ اروپایی بود رو به فزونی نهاد، و با پیدا شدن احزاب و دسته‌های سیاسی که پیشوایان آنها برای فهماندن مطالب خود به ناچار نطقها و خطابه‌های خود را با همین شیوهٔ ساده ایراد می‌کردند گام دیگری در تعمیم این روش برداشته شد، و روش ساختگی قدیم متروک ماند، و سپس در دست نویسندگان توانا و پرمایه‌ای که بعداً بوجود آمدند، زبان عربی رفته رفته نیروی از دست دادهٔ خود را به دست آورد و آب رفته‌اش به جوی باز آمد.

این نخستین تحولی بود که تحت تأثیر زبان و فرهنگ اروپایی در زبان عربی روی داد؛ ولی در این دوره به مقتضای زمان از حدود سبک انشای و نویسندگی تجاوز نکرد، و دربارهٔ دشواری خط یا پیچیدگی قواعد صرف و نحو یا مسایل دیگری که بعداً مطرح گردید صحبتی نبود.

همین‌که به تدریج مدارس جدید از روی گردهٔ مدارس اروپا نخست به وسیلهٔ خارجیان و سپس به وسیلهٔ خود مردم باز شد، و دروس آنها تحت برنامهٔ منظم درآمد، و لازم شد که شاگردان غیر از خواندن و نوشتن مواد دیگری هم از تاریخ و جغرافی و علوم طبیعی و غیره بیاموزند، و به ناچار ساعات تدریس زبان عربی و صرف و نحو آن محدود می‌گردید، این مسئله پیش آمد که اگر بخواهند زبان عربی را به مقتضای برنامه در وقت محدودی درس بدهند شاگردان نخواهند توانست این زبان را با تمام قواعد دستوری آن به خوبی فراگیرند، و اگر بخواهند برای آموختن آن تمام وقت لازم را صرف کنند باید از تدریس مواد دیگر چشم پوشند و این‌هم خلاف مقصود بود. ناچار به این فکر افتادند که از قواعد صرف و نحو و علوم بلاغت عربی تا آنجا که میسّر باشد بکاهند و قواعد لازم را هم هر چه بتوانند ساده‌تر کنند که فهم آن برای نوآموزان آسانتر گردد و وقت کمتری از آنها بگیرد، و به همین جهت به موازات کوششی که برای تغییر سبک نویسندگی و ساده کردن آن به عمل آمد کوشش دیگری هم به وسیلهٔ نویسندگان و مؤلفین کتابهای درسی برای ساده کردن قواعد صرف و نحو و علوم بلاغت عربی آغاز شد که هنوز هم ادامه دارد.

این امر تحول دیگری را در زبان عربی باعث گردید که در نتیجهٔ آن صرف و نحو و قواعد بلاغت که خود علومی جداگانه و مستقل شده و بیش از خود زبان مورد توجه و اهتمام قرارگرفته بود به جای اصلی خود برگردد و وسیله‌ای برای آموختن زبان شود نه میدانی برای هنرنمایی و فلسفه‌بافی. البته این کوشش بی‌نتیجه نماند، و دشواری‌های بسیاری را از پیش پای نوآموزان برداشت و به آسان کردن زبان خیلی کمک کرد؛ ولی چون رفته رفته با توسعهٔ مدارس و نفوذ بیشتر زبان و فرهنگ غربی هدفهای بزرگتری برای گروه‌های درس خوانده پیدا شد، کم کم این تحولات هم در نظر دسته‌ای از آنان نارسا و ناقص آمد و برای آسان ساختن زبان فصیح و گسترش آن خواهان تحولی ریشه‌دارتر از این شدند، تحولی که اصلاح خط و زبان هر دو را شامل شود.

در این‌جا شاید توضیح مختصری لازم باشد. زبان عربی فصیح که زبان کتابی یا به اصطلاح لفظ قلم عربی است چون هم از لحاظ اشتقاق و هم از لحاظ اعراب دارای قواعدی درهم رفته و پیچیده می‌باشد و درست گفتن و نوشتن آن بدون اطلاع کامل بر قواعد و تمرین کافی در بکاربردن آنها میسّر نیست از این‌رو در هیچ‌یک از کشورهای عربی زبانْ زبانِ گفت‌وگو و محاوره نیست، و گمان نمی‌رود که با این کیفیت در هیچ دوره‌ای هم زبان گفت‌وگو بوده است. زبانی که به طور عادی و معمولی در این کشورها به کار می‌رود از لهجه‌های شکستهٔ عربی است که نه اعراب دارد و نه قواعدی به آن طول و تفصیل. از این جهت آموختن زبان عربی فصیح که فقط زبان نوشتن است نه حرف‌زدن، برای نوآموزان تا بدان حد که بتوانند آنرا بی‌غلط بخوانند و بنویسند نه تنها خیلی بیشتر از آنچه معمولاً برای آموختن زبان مادری صرف وقت می‌کنند وقت و زحمت لازم دارد، بلکه حتی دشوارتر از آموختن یک زبان خارجی مثل فرانسه یا انگلیسی می‌باشد، و این چیزی است که مردمان دوراندیش و نویسندگانی را که به این‌گونه مسایل با نظر بازتر نگاه می‌کنند نگران ساخته است.

به نظر اینان کوششی که به منظور تسهیل صرف و نحو عربی به عمل آمده برای از بین بردن دشواری‌های آن کافی نیست، زیرا هر قدر هم آن کوششها صایب و صادق بوده باشد ولی از حدود روش تدریس و اسلوبهای مختلف آن تجاوز نکرده است. دشواری که اکنون در زبان عربی احساس می‌شود یک امر جوهری است نه عرضی که بتوان آنرا به آسانی از بین برد؛ ولی بیم بسیاری از دوراندیشان و نگرانی که برای آیندهٔ این زبان در کشمکش زندگی دارند آنها را وادار کرده که حتی در امور اساسی و جوهری آن، یعنی در اصول قواعد صرف و نحو و بلاغت نیز طالب تحول و دگرگونی شوند تا به آن حدی که زبان عربی را از لحاظ سادگی و روانی و استواری بیان به صورتی درآورند که در میدان نبرد زندگی با زبانهای زنده و فرهنگهای نیرومند آنها تاب مقاومت داشته باشد و لااقل بتواند در خانهٔ خود با آنها برابری کند.

به عبارت واضح‌تر آنچه اینها می‌خواهند و برای زبان عربی ضروری می‌دانند تجدید نظری کامل و شامل، هم نسبت به اصول زبان عربی از صرف و نحو و بلاغت آنست و هم نسبت به خط آن.

شاید در نظر اول چنین تصور شود که اظهار این‌گونه نظرهای تند و افراطی، بلکه برپاکردن این سروصدا دربارهٔ نقص خط و دشواری زبان تنها نتیجهٔ حسّ نوخواهی بعضی از نویسندگان نوخاسته و نشانه‌ای از سرکشی آنها نسبت به سنّتهای دیرین و یا واکنش دشواری‌هایی است که برخی از شاگردان سهل‌انگار و بازیگوش گذشته در هنگام تحصیل این زبان با آن دست به‌گریبان بوده و اکنون که قدّی برافراشته و دستی از آستین درآورده‌اند بدینگونه بر آن می‌تازند و آتش دل خود را فرو می‌نشانند. هر چند ممکن، بلکه مرجح است که در میان این دسته نوخواهان کسانی هم یافت شوند که محرک آنها در این بحث یک یا چند علت از آنها که شمرده یا نشمرده‌ایم باشد، ولی بسیارند دانشمندان پخته و نویسندگان آزموده و استادان فرزانه که چنین تحولی را برای زبان عربی ضروری می‌دانند. برای نمونه مطالب زیر از نوشتهٔ یکی از این قبیل نویسندگان یعنی آقای دکتر طه حسین عیناً ترجمه می‌شود. دکتر طه حسین در جهان عرب مشهورتر از آنست که معرفی شود. وی در عصر حاضر در زبان و ادبیات عربی و فن نویسندگی و وسعت اطلاع و فراخ‌بینی استاد مسلم و بلامنازع شمرده می‌شود. این نوشته از کتابی است که وی نزدیک به بیست و پنج سال پیش به عنوان «آیندهٔ فرهنگ در مصر» تألیف کرده است. در همان کتاب پس از آن‌که شرح مفصلی دربارهٔ لزوم تحول و اصلاح در صرف و نحو و علوم بلاغت عربی نوشته در پایان آن چنین می‌آورد:

«من تنها اصلاح صرف و نحو و علوم بلاغت راکافی نمی‌شمرم، بلکه در زبان عربی اصلاحی ریشه‌دارتر از این را خواهانم، اصلاحی که شامل خواندن و نوشتن، یعنی خطی که با آن می‌نویسیم و می‌خوانیم نیز بشود، تا آن‌که در نتیجهٔ آن بسیاری از دشواری‌هایی که اکنون در خواندن و نوشتن این زبان هست از میان

برود. می‌خواهم که وضع نوشتن و خواندن به صورتی درآید که مردم مطلبی را بخوانند تا آنرا بفهمند، نه این‌که ناچار باشند اول آنرا بفهمند تا بتوانند درست بخوانند. می‌خواهم که غرض از نوشتن روشن ساختن و آشکار کردن اندیشه باشد، نه پوشاندن و کور کردن آن. می‌خواهم خطی داشته باشیم که صورت راست و دقیق سخن باشد، و آن را بدان‌گونه که تلفظ می‌شود نشان دهد، نه این‌که فقط قسمتی از آنرا در خود منعکس سازد، یعنی نیمی از لفظ را بنمایاند و نیم دیگر را نادیده بگیرد. من می‌خواهم که خط عربی، هم تمام حروف و حرکات را به طور کامل و شامل نشان دهد و هم این‌که آسانی و سادگی و سرعت در آموزش آن و صرفه‌جویی در وقت و در مال و در زحمت از هر جهت در آن رعایت شده باشد.

این‌گونه اصلاح اگر انجام پذیرد، بسیار موجب کاهش رنج و تعب می‌گردد، و عامهٔ مردم را از آموختن قواعد صرف و نحو و اتلاف وقت در آن بی‌نیاز می‌سازد. اصلاً اگر زبان طوری نوشته شود که بتوان آنرا درست خواند و از لغزش درامان بود عامهٔ مردم را چه نیازی به نحو است؟ این اصلاح اگر انجام پذیرد ـ و حتماً باید این‌کار بشود ـ مانع از آن خواهد شد که ما هم به همان اقدامی که ترک‌ها بدان دست زدند و اکنون بسیاری از مردم طالب آن شده‌اند ناچار شویم، یعنی این‌که یک‌باره همهٔ این دشواری‌ها را کنار بگذاریم و خط عربی را به خط لاتینی تبدیل کنیم.

«در این‌جا لازم می‌دانم این امر را به اطلاع محافظه‌کاران برسانم که من تاکنون باکسانی که خواهان تغییر خط عربی به لاتینی بوده‌اند به سختی مخالفت کرده‌ام و از این پس نیز مخالفت خواهم کرد. این‌کار علتهایی دارد که این‌جا جای ذکر آن نیست؛ ولی این را نباید فراموش کرد که اگر همهٔ ما به اصلاح خط نشتابیم، و این تبلیغات را از ریشه برنیندازیم، و این حجت قوی را از دست طرفداران تغییر خط نگیریم، این مخالفتها هیچ‌گونه اثری نخواهد داشت و کسی با من هم‌آواز نخواهد شد.

گمان می‌کنی اگر گوینده‌ای امروز مصریان را از سوار شدن اتومبیل و راه‌آهن و ترنهای برقی و کشتیهای بخار منع کند، و آنها را وادار سازد که در خشکی با شتر و اسب و استر و الاغ و در دریا با کشتیهای بادی سفر کنند، آیا آنها در وقتی که می‌بینند دیگران این وسایل راحت و محکم و تندرو را ساخته و به‌کار می‌برند به حرف آن گوینده گوش خواهند داد؟ یا این‌که از او دوری خواهند کرد تا از گزند وی درامان باشند؟

وضع مردم نسبت به خواندن و نوشتن نیز همین است؛ یا باید این خط و زبان را برای آنها سهل و آسان کرد، یا این‌که خودشان این کار را خواهند کرد و خود را از ما و خط و زبانمان بی‌نیاز خواهند ساخت».

در این‌جا این سؤال پیش می‌آید که آیا واقعاً چنین خطری برای زبان عربی یا هر زبان دیگری که نتواند خود را با سلاح روز مجهّز سازد وجود دارد، یا آن‌که در اظهار این بیم و نگرانی مبالغه شده است؟ ممکن است چنین تصور شود، ولی طرفداران اصلاح این خطر را امری مسلّم می‌بینند. این نگرانی ناشی از سرعتی است که در این عصر در پیشرفت دانش و گسترش آن دیده می‌شود. یکی از خصوصیات فرهنگ عصر ما عمومیت و توسعهٔ آنست، به طوری که داشتن سواد مانند آب و نان از ضروریات زندگی انسان شده است. در کاروان شتابزدهٔ جهان که همهٔ ملتها خواه ناخواه باید پیش بروند، اگر ملّتی نتواند هم‌دوش دیگران گام بردارد به ناچار دیگران وی را خواهند کشید و بار خود را هم بر دوش او خواهند گذاشت. برای گسترش فرهنگ به طوری که پرتو آن هر بیغوله‌ای را روشن کند، نخست باید زبان ملّی را نیرومند و آماده ساخت. زبان را وقتی برای انجام چنین وظیفهٔ بزرگی آماده می‌گویند که بتواند دانش و فرهنگ عصر خود را تمام و کمال در خود بگیرد و آنرا به آسانی به دیگران منتقل سازد، و آموختن خود آن هم بیش از آنچه مقتضای این عصر است وقت نوآموزان را نگیرد، وگرنه ناچار در برابر زبانهای ساده‌تر و تواناتر تاب مقاومت نخواهد داشت و رفته رفته جای خود را به آنها خواهد داد؛ و بدین ترتیب نه تنها هستی

خود آن زبان، بلکه هستی ملتی هم که با آن زبان سخن می‌گوید در مخاطره خواهد افتاد. بیم این دسته از نویسندگان و استادان عرب از این‌جا است که زبان خود را با خط کنونی و قواعد پیچیده و دشوار آن در حال حاضر آماده برای انجام چنین وظیفهٔ خطیری نمی‌بینند.

برای این‌که از راهها و وسایل نفوذ این خطر نمونه‌ای در دست باشد، این چند سطر را هم از نویسندهٔ دیگری نقل می‌کنیم. این نوشته از آقای احسان عبدالقدوس نویسندهٔ معروف مصری است و تاریخ آن نوامبر سال ۱۹۵۴، یعنی پنج سال و چند ماه پیش از این تاریخ و در حدود بیست سال و کسری پس از نوشتهٔ آقای دکتر طه حسین می‌باشد. آقای احسان عبدالقدوس در مجلهٔ "روز الیوسف" چاپ قاهره چنین می‌نویسد: «در هفتهٔ گذشته خبر نامزدی مونس حسین با دوشیزه لولت (لیلی) علایلی اعلام شد. مونس فرزند بزرگترین رکن نثر عربی دکتر طه حسین، و لیلی هم نوهٔ بزرگترین رکن شعر عربی احمد شوقی است. یعنی این‌که این زناشویی زبان عربی را از دو سو ـ هم نثر و هم نظم ـ در یک خانواده جمع کرده است. حالا ببینیم واقعاً سرنوشت زبان عربی در این خانوادهٔ جوان و خوش‌بخت چیست؟ مونس خیلی کم به زبان عربی و غالباً به زبان فرانسه حرف می‌زند و همهٔ کارهای ادبی او هم چه کتابها و چه مقاله‌ها و گفتارهایش به زبان فرانسه است، و آشنایی او با بالزاک و موپاسان و پل سارتر «نویسندگان فرانسه» بیشتر از آشنایی او با نجیب محفوظ و توفیق الحکیم و یوسف الشارونی «نویسندگان عربی» است. لیلی هم زبان عربی را به همان اندازه می‌داند که من زبان ایتالیایی را (یعنی فقط چند کلمه)، و کتابهای عربی را هم به همان اندازه می‌خواند که من کتابهای دکتر عبدالرحمن بدوی را (یعنی هیچ). این حقیقتی است که می‌خواهم آنرا در برابر دیدگان دکتر طه حسین بگذارم، نه برای سرزنش او، بلکه برای این‌که به آن اعتراف کند. این حقیقتی است که مصداق آن نه تنها مونس و لیلی، بلکه یک نسل کامل از درس‌خوانده‌های ما هستند، و حتی من دو فرزند خود را هم استثنا نمی‌کنم، چه با وجود آن‌که من زبان فرانسه را با همان

توجه و اهتمامی به آنها می‌آموزم که زبان عربی را، با وجود این آنها امروز زبان فرانسه را بهتر از عربی می‌خوانند و می‌نویسند. چرا دکتر طه حسین نتوانست زبان عربی را حتی در خانهٔ خودش از گزند مصون دارد؟ و چرا من نمی‌توانم ذوق آموختن عربی را در فرزندانم بیدار کنم و گوششان را با آهنگ ابوالاسود دؤلی آشنا سازم، همچنان که با آهنگ زبان فرانسه آشنا ساختم؟ حیرت و درماندگی در این امر مرا وادار می‌کند که کار آنها را به خدا واگذارم.

چرا؟ برای این‌که بزرگان زبان و ادبیات عربی و از آن جمله طه حسین نمی‌خواهند که حق تحوّل و تکامل را برای زبان عربی بشناسند، و گوش خود را با صدای پای زمان که در مسیر خود تعالیم و قواعد آنها را خورد می‌کند و پیش می‌رود آشنا سازند، و نمی‌خواهند به این حقیقت اعتراف کنند که زبان عربی در دست آنها سنگین و پیچیده و دشوار شده، و به صورتی درآمده که نسل آزاد کنونی که در فضای آهنگهای فرانسه و انگلیسی سیر می‌کند آنرا مناسب ذوق خود نمی‌یابد. این نسلی که گوشش را آهنگهای «تانگو» و «والس» و «سامبا» پر کرده، دیگر نمی‌تواند آهنگهای «بشارف» و «تقاسیم رصد» را بفهمد. باید کاری کنیم، باید این مجسّمه‌های مومی را که بر کرسیهای فرهنگستان تکیه زده‌اند به جنبش درآوریم تا کاری کنند، با زمان و تحولات آن پیش روند، و دستور تازه‌ای ساده و روان برای این زبان وضع کنند، و روشهای جدیدی برای تدریس آن بیابند، و زبان عربی را از این بی‌سامانی نجات دهند».

این است خطری که از آن بیم دارند، خطر این‌که زبان عربی به سبب نارسایی خط و دشواری قواعد نتواند خواهش‌های نسل‌های آینده را برآورد و از کاروان دانش و فرهنگ جهان عقب بماند، و آنها هم مثل پسر دکتر طه حسین و نوهٔ احمد شوقی و هزاران امثال آنها علم و دانش را در زبانهای بیگانه جست‌وجو کنند و رفته رفته با زبان خود بیگانه شوند، و احساس همین خطر است که دسته‌ای از نویسندگان عرب راکه مسایل ملّی خود را در چهار چوب مسایل جهانی بررسی می‌کنند واداشته که گاه و بیگاه بگویند و بنویسند که باید

کاری کرد و برای باز کردن این گِره راهی جُست. ولی چه راهی؟ آیا باید مردم را از آموختن زبان خارجی باز داشت، و آنان را از تحصیل علم جز آنچه در زبان عربی موجود است منع کرد؟ این چیزی است که تاکنون هیچ‌یک از نویسندگانی که از خصوصیات تمدّن عصر حاضر اطلاع دارند آنرا پیشنهاد نکرده‌اند، چون این کار نه تنها عملی نیست بلکه محال است؛ زیرا همین زبانهای خارجی حامل علم و فرهنگ و تمدن این عصر هستند، و ملتهایی هم که می‌خواهند عقب‌ماندگی خود را جبران کنند ناچارند که نخست زنگ جهل خود را از خود بزدایند؛ به این جهت گذشته از قدرتهایی که آن زبانها را تأیید می‌کنند، خود این ملتها هم با آغوش باز آنها را می‌پذیرند و در نتیجهٔ همین استقبال پیشرفت آنها در این ملتها به اندازه‌ای وسیع و تحولاتی که در اثر آن در فکر و روح مردم پیدا می‌شود به قدری سریع است که تاکنون بی‌سابقه بوده است. بیست سال پیش افکار و نظریات دکتر طه حسین جزء افکار افراطی و انقلابی شمرده می‌شد، ولی پس از بیست سال خود او را هم با همان عقاید و افکار سرزنش می‌کنند که با مقتضیات زمان پیش نرفته است؛ و چون دوراندیشان جلوگیری از پیشرفت زبانهای خارجی و فرهنگ آنها را ممکن نمی‌دانند و به صلاح خود نمی‌شمارند، اگر سعی و کوششی می‌کنند در راه رفع مشکلات زبان خودشان و برای آسان ساختن آن است، تا بتوانند آنرا در مقابل حریفان نیرومند مجهّز و توانا سازند، و توسعه و پیشرفت آنرا سریعتر نمایند.

از جملهٔ این کوششها همین دو رساله و کتابی است که در این سال منتشر شده و ما در آغاز این مقال به آن اشاره کردیم.

این دو رساله و کتاب با وجود آن‌که هر دو به یک منظور، یکی برای اصلاح خط و دیگری برای اصلاح قواعد زبان عربی تألیف شده، و از این لحاظ با هم در یک جهت سیر می‌کنند، ولی از لحاظ روش کار و کیفیت اصلاحی که پیشنهاد می‌کنند در دو قطب مخالف قرار دارند. هر چه مؤلف رساله کوشیده است که پیشنهاداتش معتدل و ملایم باشد تا تغییر زیادی در وضع فعلی خط

ندهد و موجب از میان رفتن اصل موضوع نگردد، مؤلف کتاب برعکس تحولاتی عمیق و اصولی در دستور زبان عربی پیشنهاد می‌کند و با طرحی که تهیه کرده قواعد مدوّن صرف و نحو عربی و طرز تنظیم و سازمان آنرا دگرگون می‌سازد، به طوری که می‌توان آنرا یک طرح انقلابی نامید.

رساله شامل نمونه‌ای است از خطی که یکی از ادبای هنرمند لبنان به نام نصری خطار برای زبان عربی ساخته و آنرا «خط یک‌نواخت» نام نهاده است. وی برای این‌که خط پیشنهادی او از خط کنونی زیاد دور نباشد تنها به اصلاح قسمتی از اشکالاتی که برای خط عربی می‌شمارند اکتفا کرده و برای این‌که عملی بودن خط پیشنهادی خود و منافع آنرا نشان دهد، تنها به نوشتن مقال و اظهار نظر اکتفا نکرده بلکه برای این خط نو در امریکا حروف مخصوص ریخته و با آن رسالات و اوراقی به چاپ رسانده و حتی ماشین تحریری هم با آن ساخته و از مجموع آنها و چیزهای دیگری که به کار معرفی این خط بیاید نمایشگاهی در دانشگاه امریکایی بیروت ترتیب داده و بدین طریق فکر و نظر خود را تا حدی با عمل توأم کرده است. اشکالی راکه آقای خطار با این خط پیشنهادی خود می‌خواهد از میان بردارد همان اشکال فنی و چاپی معروف است که به جای ۳۸ یا ۳۰ علامت، چنانکه در مقدمهٔ این رساله نوشته شده برای خط عربی باید ۴۰۰ علامت به‌کار برند. در این خط حروف به صورتی درست شده که در اول یا وسط و آخر کلمه تغییر نمی‌کند و به جای چهار صد حرف فقط با سی حرف رفع احتیاج می‌شود.

هر چند آقای خطار برای ساختن این خط رنجی به‌خود هموار ساخته و ذوق و هنری در آن به‌کار برده و مالی در این راه صرف کرده است، ولی آنان‌که طالب اصلاح خط عربی و رفع دشواری‌های آن هستند این عمل را تنها یک تفنن هنری در خط کنونی می‌دانند، نه یک اصلاح اساسی. اینان می‌خواهند که خط عربی به صورتی اصلاح شود که یک‌باره و برای همیشه همهٔ نقایص آن مرتفع گردد و دشواری‌های آن برطرف شود، و به چنین اصلاحات جزیی نمی‌اندیشند.

و اما موضوع کتاب که گفتیم متضمن پیشنهادهایی انقلابی برای اصلاح دستور زبان عربی است عبارت است از مجموعهٔ مباحث و پیشنهادهایی که از طرف نویسندهٔ آن به عمل آمده تا هم قواعد مفصل صرف و نحو عربی را با حذف عده‌ای از مباحث آن و تعدیل عدهٔ دیگر مختصر کند، و هم سازمان و ترتیب کنونی آنرا برهم زند و آنرا بر پایهٔ دستور زبانهای غربی و مخصوصاً گرامر زبان فرانسه استوار سازد. شاید خواننده گمان کند که مولف چنین کتابی یکی از نویسندگان ناآزموده است که بیشتر از اطلاعاتی که دربارهٔ زبان عربی و اصول و قواعد آن دارد با زبان فرانسه و دستور آن آشنا است، ولی چنین نیست. آقای یوسف السودا نویسندهٔ این کتاب یکی از مردان آزموده و جاافتادهٔ عرب و از گروه نویسندگانی است که به درایت و پختگی موصوف و مدتی نیز وزیر فرهنگ لبنان بوده، و به همین جهت موضوع این کتاب در محافل ادبی شایستهٔ بحث و گفت‌وگو شناخته شده است.

آقای السودا کتاب خود را به نام «الاحرفیة» نامیده، و این اسم را به جای «صرف و نحو» به‌کار برده. علت این نامگذاری را کمی بعد خواهیم دید. کتاب دارای دو بخش جداگانه و جمعاً ۳۵۸ صفحه است. بخش اول شامل توضیحاتی است دربارهٔ قواعد تازه‌ای که نویسنده پیشنهاد می‌کند و دلایلی که برای این کار می‌آورد، و بخش دوم شرح خود قواعد است. مؤلف در مقدمهٔ مفصلی که بر این کتاب نوشته، از آن‌جمله دربارهٔ علت تألیف این کتاب چنین می‌نویسد: «علت تألیف این کتاب خیلی قدیم است. این کار از روزگار تحصیل من سرچشمه می‌گیرد، هنگامی که در آموزشگاه به جز زبان عربی زبانهای دیگری را هم مانند یونانی و لاتینی و فرانسه و انگلیسی می‌آموختیم. در آن هنگام آموختن این زبانها با آن‌که از ما بیگانه بودند برای ما خیلی آسانتر از عربی یعنی زبان مادری خودمان بود. من و چند تن از دانش‌آموزان تصمیم گرفتیم زبان عربی را خیلی خوب یاد بگیریم، استادان ما نیز تا آنجا که می‌توانستند ما را در این کار تشویق می‌کردند، ولی هر چه بیشتر کوشیدیم بیشتر دریافتیم که تسلط بر این زبان کاری

بس دشوار و بیرون از حدود توانایی و وقت ما است، و دستور این زبان هم به اندازه‌ای پیچیده و نابسامان است که نه تنها کمکی به یادگرفتن آن نمی‌کند بلکه خود مانع بزرگی در راه آموختن آن است، به طوری که حتی استادان ما هم غالباً در توضیح نظریات بعضی از علمای صرف و نحو اظهار ناتوانی می‌کردند.

از آن هنگام به این فکر افتادم که دستور زبان عرب را به صورتی درآورم که فراگرفتن آن آسان باشد، و برای دانش‌آموزان زبان مادریشان را دست‌کم به اندازهٔ زبان بیگانه آسان سازد. به این جهت در اوقات بیکاری به این کار پرداختم و پس از مطالعه و دقت در کتابهای صرف و نحو و لغت عربی آنها را با دستور زبانهای دیگری که به آنها آشنایی داشتم مقابله کردم و در نتیجهٔ این مقابله درهای تازه‌ای به روی من باز شد که گمان کردم از آن درها می‌توان به سر منزل مقصود رسید. و پس از آن‌که مدتها در زیر و رو کردن این قواعد و ترتیب و تنظیم و آراستین و پیراستن آن رنج فراوان بردم اکنون آن را منتشر می‌سازم».

چنان‌که گفتیم در این کتاب مؤلف کوشیده‌است که قواعد صرف و نحو عربی را براساس گرامر زبان فرانسه بگذارد. وی این کار را از اسم کتاب شروع کرده و به جای «صرف و نحو» کلمهٔ «الاحرفیة» راگذاشته است. زیرا به نظر وی به جای آن‌که در زبان عربی برای دستور زبان برخلاف زبانهای دیگر دو علم جداگانه، یکی به نام «صرف» و دیگری به نام «نحو» وجود داشته باشد، کافی است، بلکه باید همهٔ قواعد ضروری آن در یک علم جمع شود که به منزله گرامر زبان فرانسه باشد. و چون گرامر از «گراما»ی یونانی گرفته شده و آن هم به معنی حرف است، از این جهت از همین ماده کلمهٔ «الاحرفیة» را برابر کلمهٔ «گرامر» و به جای صرف و نحو هر دو وضع کرده است.

بیهوده است که در این جا به تحلیل مباحث این کتاب بپردازیم، چون این کار فقط به‌کار کسانی خواهد آمد که اهل تحقیق در این‌گونه مسایل فنی باشند و آنها هم به خود کتاب مراجعه خواهند کرد، ولی برای این‌که نمونه‌ای از طرز کار مؤلف و تطبیق قواعد در دست باشد، در این‌جا فقط به آوردن چند مثال اکتفا می‌کنیم:

۱ ـ در زبان عربی برای فاعل در فعل معلوم و فعل مجهول دو اصطلاح و دو باب جداگانه است، یکی را به نام «فاعل» و دیگری را به نام «نایب فاعل» می‌خوانند. نویسندهٔ این کتاب چنین تقسیمی را زاید می‌شمارد؛ به عقیدهٔ وی همان‌طور که در زبان فرانسه و دیگر زبانها فرقی میان فاعل فعل معلوم و مجهول نیست و جز یک اصطلاح یعنی Sujet بیشتر ندارد در زبان عربی نیز باید همچنین باشد. کلمه‌ای که برای Sujet و به جای فاعل و نایب فاعل پیشنهاد می‌کند کلمهٔ فعیل است.

۲ ـ در زبان عربی پنج گونه مفعول هست که هرکدام احکامی و بابی جداگانه دارند. «حال» را هم بابی جداگانه است و احکام مخصوص به خود دارد. در دستور زبان فرانسه چنین ابوابی نیست، فقط یک قسم از اقسام کلام زیر عنوان Complément ذکر می‌شود که شامل همهٔ این اقسام شش‌گانهٔ عربی یعنی پنج مفعول و حال می‌گردد. به نظر مؤلف هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کند که در عربی این ابواب را بدین‌گونه طول و تفصیل دهند و برای هرکدام بابی و احکامی جداگانه بسازند، همچنان‌که در زبان فرانسه چنین ضرورتی ندیده‌اند. وی پیشنهاد می‌کند که همهٔ این شش باب از دستور زبان عربی حذف شود و به جای همهٔ آنها یک باب گذاشته شود به نام «تمیم» که ترجمهٔ کلمهٔ Complément است.

۳ ـ در زبان عربی برای ضمایر و موصولات و اسم اشاره و استفهام ابواب جداگانه و احکامی کم و بیش مفصّل هست. مؤلف کتاب معتقد است که باید این چهار باب حذف و مانند زبان فرانسه به یک باب یعنی ضمایر یا pronoms اکتفا شود، و بقیه را مانند همان زبان از اقسام همین ضمایر بشمرند. وی بر طبق تقسیمات ضمیر در زبان فرانسه این ابواب را هم بدین‌گونه پیشنهاد می‌کند. ـ pronoms personnels ـ pronoms démonstratifs ـ pronoms relatifs ـ pronoms interrogatifs یعنی ضمایر شخصی، ضمایر اشاره، ضمایر موصول، ضمایر استفهام.

و به همین ترتیب تمام مباحث صرف و نحو عربی را مورد مطالعه قرار

داده و سعی کرده است با تطبیق آنها با مباحث گرامر فرانسه آنها را به گمان خویش یک‌نواخت کند. به موجب اصولی که مؤلف این کتاب پیشنهاد می‌کند، شانزده باب از ابواب صرف و نحو عربی به کلی حذف می‌شود و از آن جمله است باب مبتدا و خبر، اعلال، ادغام، نایب فاعل، مفعولها و حال ـ به استثنای مفعول به ـ صفت مشبهه، تحذیر، اغراء، ندبه، ترخیم، استغاثه، و بابهای دیگر نیز بر مبانی تازه‌ای قرارگرفته و تعدیل شده. برای اعراب نیز اصولی دیگر پیشنهاد کرده است.

این بود خلاصه‌ای از تحولاتی که در عصر جدید در زبان عربی از نظر سادگی و روانی آن روی داده و اصولی که نظریات اصلاح‌طلبان بر آن قرارگرفته و تحلیل بعضی از نظریاتی که دربارهٔ اصلاح و قواعد زبان عربی از طرف بعضی از استادان و نویسندگان ابراز شده، امید است که برای کسانی که بخواهند در این زمینه اطلاعات اجمالی به دست بیاورند سودمند باشد.

بیروت

یادداشت‌هایی دربارهٔ زبان فارسی
از نظر رابطهٔ آن با زبان عربی

علت انتخاب این موضوع برای گفت‌وگوی امروز گذشته از ارتباط نزدیک آن با موضوع این سمینار[1] این است که این روزها دربارهٔ مسایل ناشی از آمیختگی زبان فارسی با عربی و از آن جمله در مورد درس عربی در مدارس ایران زیاد گفت‌وگو می‌شود و نظرهای گوناگون و متفاوتی ابراز می‌گردد که گاهی فاصلهٔ آنها زیاد است. در این یکی دو روزه که در این‌جا هستم، دوستانی که در این کنگره شرکت کرده‌اند غالباً در همین زمینه با من صحبت کرده‌اند؛ بعضی درس عربی را لازم و ضروری می‌شمرند و ساعاتی را که در برنامه به این درس اختصاص داده شده کم و ناچیز می‌دانند، و بعضی دیگر آن را درسی زاید و بی‌فایده می‌پندارند و ساعات این درس را جزو اوقات تلف شده به حساب می‌آورند. در میانهٔ این دو نظر مخالف، نظرهای دیگری هم شنیده‌ام که همهٔ شما کم و بیش از آنها اطلاع دارید و نیازی به ذکر آنها نیست.

البته اظهارنظر در هر امری برای هرکسی جایز و مباح است و هیچ‌کس

---

۱. این مقاله در اصل مطالبی بوده است که چند سال پیش در سمینار ادبیات فارسی که از استادان و دبیران ادبیات فارسی در رضاییه تشکیل شده بود ایراد گردیده و چون تاکنون فرصتی برای تنظیم یادداشتهای آن به دست نیامده بود منتشر نگردید.

نقل از دفتر شمارهٔ ۱۹ و ۲۰، سال ۱۳۵۳ هـ. ش. «مقالات و بررسیها»، نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

نمی‌تواند و نباید دیگری را از این امر باز دارد، بلکه باید همهٔ این نظرها را با صبر و حوصله شنید و به آنها هم اندیشید اگر چه ناصواب جلوه کنند، زیرا این بهترین راه برای فهم یک موضوع از جهات مختلف و آگاهی از مسایلی است که شاید از نظر ما پوشیده مانده باشد؛ ولی اگر کسی بخواهد در امری، نظری صحیح و سنجیده اظهار بدارد و از گزافه گویی بپرهیزد بر او لازم است که قبلاً دربارهٔ آن امر اطلاع کافی به دست آورد و با علم و اطلاع چیزی بگوید یا بنویسد، خاصه اگر آن امر زبان فارسی و مسایل ناشی از ارتباط آن با عربی باشد که دقت و احتیاطی تمام و ممارست و تجربه‌ای فراوان لازم است تا شخص از لغزش در امان ماند و آنچه در این زمینه می‌گوید یا می‌نویسد مشکلی را از میان بردارد نه این‌که مشکل دیگری بر آنچه هست بیفزاید.

و چون در طی این گفت‌وگوها متوجه شدم که برخی از همکاران جوان که به این مسأله علاقه‌مندند و با شور و شوق فراوان به آن می‌اندیشند، فرصت آن را نداشته‌اند که سوابق این امر را به درستی و بی‌نظری مطالعه کنند و به همین جهت مطالبی که بیان می‌کنند غالباً از میل شخصی و آرزوی درونی ایشان سرچشمه می‌گیرد نه از واقعیات و درک مسایل تاریخی و ادبی، از این رو بهتر دیدم که گفت‌وگوی خود را به بیان اطلاعاتی در این زمینه اعم از سوابق تاریخی یا وضع موجود اختصاص دهم، شاید برای کسانی که واقعاً مایل به مطالعه در این موضوع باشند مفید گردد.

رابطهٔ زبان فارسی و عربی سابقه‌ای بسیار طولانی دارد و مسایل ناشی از این رابطه هم بسیار قدیم است و چون علل و عواملی که در دوره‌های مختلف تاریخی بر این امر حاکم بوده و تحولاتی که از آنها سرچشمه گرفته متعدد و فراوان ولی تا حدی مبهم و پیچیده‌اند، بنابراین اگر کسی بخواهد از این رابطه و مسایل ناشی از آن به درستی آگاه گردد باید نخست این سابقهٔ طولانی و تحولات آن را بشناسد و از علل و عواملی که در گذشته باعث تحولاتی در زبان فارسی شده یا آنچه در روزگار ما تحولاتی را در آن ایجاب می‌کنند به خوبی مطلع

گردد و مسایل به هم‌پیچیده و دقیق را از هم بازگشاید و هریک را جداگانه بررسی کند. هیچ چیز زیانمندتر از این نیست که در موضوعی بدین دقت با بی‌دقتی رفتار شود.

یکی از مسایلی که معمولاً در محدودهٔ این موضوع کلی یعنی رابطهٔ زبان فارسی و عربی قرار می‌گیرد همانطور که ذکر شد مسألهٔ تدریس زبان عربی در مدارس ایران است. در این‌که آیا تدریس عربی لازم و سودمند است یا نیست و اگر سودمند باشد آیا فایده‌ای که از آن انتظار می‌رود متناسب با وقت و خرجی که صرف آن می‌شود هست یا خیر، خیلی ساده و آسان اظهارنظر می‌شود، آن هم به طور کلی و عمومی، ولی اگر این مسأله را با دقت بررسی کنیم می‌بینیم که زبان عربی در ایران برای هدفهای متعدد و مختلفی تدریس می‌شود که هریک را مقتضیاتی است جداگانه که بر دیگری تطبیق نمی‌کند، و با این ترتیب یک اظهار نظر کلی و عمومی در این مسأله صحیح نیست، بلکه باید هر مورد خاص را به طور مستقل و در محدودهٔ هدفی که برای آن تعیین شده بررسی کرد و سپس دربارهٔ آن اظهار نظر نمود.

زبان عربی در ایران برای یکی از این چهار هدف تدریس می‌شود:

یکی به عنوان زبان دینی و به منظور تخصص در مسایل اسلامی. زبان عربی از آن جهت به این عنوان تدریس می‌شود که نه تنها قرآن کریم به زبان عربی است، بلکه همهٔ اصول مدون و منابع اصلی استنباط احکام شرع و مهم‌ترین منابع و مآخذی که در هریک از رشته‌های علوم اسلامی تألیف و تدوین شده به زبان عربی است، و کسانی که بخواهند در مسایل اسلامی به آن درجه از علم و معرفت برسند که بتوانند برای استنباط احکام به مآخذ اصلی مراجعه کنند ناچار باید این زبان را که کلید اصلی این علوم است بیاموزند، البته با این قید که تحصیل علم و معرفت تا حد قدرت بر استنباط احکام که به اصطلاح قرآن «تفقّه در دین» و به اصطلاح متعارف "اجتهاد" خوانده می‌شود واجب کفایی است نه عینی. یعنی این وظیفه را گروه خاصی عهده‌دار می‌گردد و تحصیل مقدمات آن هم که یکی

از آنها زبان عربی است بر این گروه فرض است، و بحث در این‌که این زبان برای این منظور به چه مقدار و با چه روشی باید تدریس شود صرفاً در محدودهٔ همین هدف و در مرحلهٔ تخصص قرار می‌گیرد نه در سطح تعلیمات عمومی.

هدف دوم از آموختن عربی آشنا شدن با قسمت مهمی از آثار علمی و ادبی و فلسفی ایران و معرفت صحیح به تاریخ و فرهنگ این سرزمین در دوره‌های گذشته است. همه می‌دانیم که پس از انتشار اسلام در ایران زبان عربی در طی چند قرن تنها زبانی بوده که تاریخ و ادب و فرهنگ همهٔ عالم اسلامی و از آن جمله ایران به آن زبان تدوین می‌شده و پس از آن هم تا چندین قرن دیگر و حتی تا این اواخر زبان عربی زبان علمی و فلسفی دانشمندان ایران بوده و بدین علت قسمت اعظم از آثار فکر و قریحهٔ علمای این سرزمین به زبان عربی تألیف شده است. بدین جهت برای شناختن دانشمندان گذشتهٔ این سرزمین از خلال آثار خود آنها و برای پژوهش در تاریخ و تاریخ تمدن و فرهنگ ایران در یک دورهٔ طولانی از دوره‌های گذشته آن آموختن زبان عربی تا حد وقوف بر آن منابع لااقل تا وقتی که همهٔ آن منابع با روشی علمی و انتقادی به زبان فارسی درنیامده کمال ضرورت را دارد، و گمان نمی‌کنم در این امر هم تردیدی برای صاحب‌نظران باشد. بنابراین در این‌جا هم بحث در این‌که این زبان برای این منظور به چه مقدار و با چه روشی باید تدریس شود باید صرفاً در محدودهٔ همین هدف باشد. البته باید این را هم گفت که آموختن زبان عربی تا این حد و برای این منظور کاری نیست که از همهٔ درس‌خوانده‌های ایرانی بتوان توقع داشت، این کار هم در زمینه‌های تخصصی قرار می‌گیرد و وظیفهٔ دستهٔ خاصی از ادبا و دانشمندان است که این کار را از روی علاقه برگزینند و باگشاده‌رویی رنج آن را بر خود هموار سازند، بدان حد که بتوانند ثمرهٔ کوشش و ریزه‌کاری‌های اندیشهٔ گذشتگان و هم‌چنین تاریخ و فرهنگ گذشتهٔ این سرزمین و مردم آن را در لابلای کتابهای عربی قدیم جست‌وجو کنند و نتیجهٔ تحقیقات و بررسیهای خود را به زبان فارسی روان و قابل فهم در اختیار دیگران بگذارند.

هدف سوم از آموختن زبان عربی که می‌توان انتظار داشت، استفاده از آن به عنوان یک زبان زنده است، مانند سایر زبانهای خارجی از قبیل فرانسه یا انگلیسی یا هر زبانی دیگر. آموختن عربی در این مورد هم مانند دو مورد گذشته که هریک روش و قلمروی خاص داشت از هر جهت تابع اصول و روشی خاص است که امروز در فن آموزش زبانهای خارجی در همه جا حاکم و بیش مورد استفاده است. و چون یادگرفتن زبان عربی بدین صورت تنها مطلوب کسانی است که بر حسب وظایفی که بر عهده دارند یا منافعی که از آموختن آن انتظار می‌برند به آموختن این زبان می‌پردازند بنابراین این مورد هم جنبهٔ اختصاصی خواهد داشت و با تعلیمات عمومی ارتباطی ندارد.

و اما هدف چهارم یا به عبارت دیگر چهارمین علتی که برای تدریس عربی در مدارس ایران ذکر می‌شود این است که آموختن این زبان کمکی برای بهتر فهمیدن زبان فارسی و درک کلمات یا عباراتی باشد که از زبان عربی وارد این زبان شده و در زبان ادبی فارسی به کار رفته‌اند. فرقی که بین این مورد و موارد قبلی هست در این است که در این مورد زبان عربی نه به عنوان یک زبان مستقل بلکه به عنوان یک زبان مکمّل تدریس می‌شود، و فایده‌ای هم که از آن انتظار می‌رود در زبان فارسی است نه عربی، و به همین جهت هم صاحب‌نظران در ادبیات فارسی ضرورتی ندیده‌اند که برای حصول این منظور زبان عربی به طور کامل یعنی صرف و نحو و انشای و مکالمه تدریس شود و دانش‌آموز ایرانی، عربی‌خوان و عربی‌گوی بار بیاید. بلکه آموزش این زبان را تا آن حد ضروری دانسته‌اند که برای فهم کلمات و عبارات عربی که در فارسی به کار رفته لازم است. و علت این که دانش‌آموزان ایرانی با آن‌که چندین سال در برنامه رسمی خود عربی می‌خوانند معذلک نه عربی‌خوان می‌شوند و نه عربی‌گوی همین است که این امر نه مقصود بوده و نه ممکن.

در این‌جا سؤالی پیش می‌آید که توجه به آن برای روشن شدن موضوع بحث ما مهم است، و آن این است که در همهٔ زبانهای معروف و مهم دنیا کلمات

بسیاری از زبانی به زبان دیگر راه یافته و هر قدر دامنهٔ زبان گسترده‌تر و برخورد آن با زبانهای دیگر بیشتر بوده دادوستد لغوی میان آنها هم گسترده‌تر و بیشتر بوده، ولی با وجود این صاحب‌نظران در آن زبانها ضرورتی ندیده‌اند که زبان یا زبانهایی را که کلماتی از آنها به عاریت گرفته‌اند به عنوان مکمّل زبان خود بیاموزند و دستور آن زبانها را هم جزءِ دستور زبان خویش درس بدهند و شاید هم به بیگانه بودن بسیاری از کلمات زبان خود هم توجهی نداشته باشند، با این حال چه گونه است که در زبان فارسی نسبت به زبان عربی چنین نیازی احساس شده و دانستن اصل عربی کلماتی را که ازین زبان وارد فارسی شده لازم شمرده‌اند و برای این منظور درس عربی را هم به کمک درس فارسی گمارده‌اند؟

این سؤالی است به مورد که جواب آن را بالاجمال همهٔ ما کم و بیش می‌دانیم، و آن این است که زبان فارسی نسبت به زبان عربی دارای وضعی خاص است که زبانهای دیگر نسبت به هم و حتی زبان عربی نسبت به فارسی که از آن کلمات بسیاری به عاریت گرفته چنین وضعی را ندارند. و این وضع خاص هم از این‌جا سرچشمه می‌گیرد که بسیاری از واژه‌ها و ترکیبهای عربی که در فارسی به کار رفته‌اند هر چند تاریخ استعمال آنها در زبان فارسی بسیار قدیم است ولی هنوز، هم در شکل و هیأت و هم در کیفیت اشتقاق و هم در قواعد دستوری، تابع قواعد املا و صرف و نحو عربی هستند نه فارسی، و معلم فارسی نمی‌تواند چنین واژه‌ها و ترکیبها را با ضوابطی که در دستور فارسی در دست دارد معنی یا تفسیر کند، بلکه ناچار است که نه تنها اصل عربی آنها را در نظر بگیرد بلکه برای فهم معنی و چگونگی اشتقاق یا ترکیب آنها به لغتنامه‌ها و کتابهای صرف و نحو عربی مراجعه کند و شاگردان خود را هم کم و بیش برای چنین کاری آماده سازد.

و اما این‌که چرا در زبان فارسی چنین وضعی نسبت به عربی پیش آمده و در زبان عربی نسبت به فارسی پیش نیامده؟ این موضوعی است که احتیاج به توضیح دارد و برای روشن شدن مطلب بهتر است این موضوع را در محدودهٔ

روابط دو زبان و با سنجش آن دو مورد مطالعه قرار دهیم.

دو زبان فارسی و عربی از روزگار قدیم پیوسته از یکدیگر کلمات و اصطلاحات زیادی به عاریت گرفته‌اند. دادوستد لغوی بین آنها را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد که هر چند مرز بین آن دو را نمی‌توان مشخص ساخت ولی از لحاظ صفت غالب بر هر دوره می‌توان آنها را بدین‌گونه تعریف کرد که؛ دوره اول دورهٔ نفوذ زبان فارسی در عربی است و دورهٔ دوم دورهٔ نفوذ زبان عربی در فارسی.

نفوذ زبان فارسی در عربی از همان آغاز انتشار اسلام در ایران آغاز شد. در آن هنگام زبان عربی که با اسلام از جزیرةالعرب خارج شده بود در ایران با اشیا و مفاهیمی روبه رو گردید که برای آنها کلمات و اصطلاحاتی نداشت، چون آنها در زندگی صحرایی اعراب قبلاً شناخته نبودند. این اشیا و مفاهیم متعدد و گوناگون بودند و بیشتر رشته‌های زندگی را شامل می‌شدند، از اصطلاحات دیوانی و اداری و علمی گرفته تا وسایل زندگی شهری و ابزار و آلات پیشه‌وران و انواع خوراک‌ها و پوشاک‌ها و گل‌ها و گیاه‌ها و هر آنچه در ایران و با نام‌های فارسی با آن‌ها آشنا شدند. در این دوران زبان فارسی که در این منطقه سابقه‌ای طولانی در همهٔ این امور داشت و از این لحاظ پرمایه‌تر از عربی بود به زبان عربی کمک فراوان کرد، زیرا اعراب آنچه از این کلمات و مفاهیم را نتوانستند به زبان خود ترجمه کنند آنها را عیناً در زبان خود به‌کار بردند و آنها را معرّب خواندند. و با این‌که در زبان عربی از زبان‌های دیگری هم کلمات و مفاهیم بسیاری به عاریت گرفته شده ولی از بین همهٔ آن زبانها هیچ‌کدام از لحاظ کثرت و شمول کلمات معرّب به پای زبان فارسی نرسیدند، به طوری که زبان فارسی مهم‌ترین زبانی گردید که بیشترین اثر را در زبان عربی گذاشت تا حدی که در زبان عربی برای بازشناختن این‌گونه کلمات معرّب از فارسی رساله‌ها و کتابهای جداگانه‌ای تألیف گردید.[1]

۱. برای اطلاع بیشتر در این موضوع رجوع کنید به دو مقاله از نویسندهٔ این سطور که با این ←

دورهٔ دوم از وقتی شروع گردید که زبان فارسی پس از دو سه قرن فترت که از دایرهٔ علم و ادب و تألیف دور مانده و فقط زبان گفت‌وگو و محاوره شده بود دوباره به جهان علم و کتابت بازگشت، و برخی از شعرا و نویسندگان ایرانی به نظم شعر یا نوشتن کتاب به زبان فارسی پرداختند. در این دوره زبان عربی به سبب قدرت و گسترشی که یافته بود و زبان علم و ادب و دین و سیاست جامعه‌ای بسیار بزرگ شده بود زبانی نیرومند و پرمایه بود، و برعکس آن زبان فارسی در اثر فترت طولانی که از کاروان علم و دانش عصر که همه به زبان عربی بود عقب مانده بود زبانی کم‌مایه و ناتوان شده بود. به این جهت نویسندگان ایرانی که در این عصر عموماً با زبان عربی آشنا بودند برای جبران کمبودهایی که در زبان فارسی می‌یافتند به زبان عربی روی آوردند و آنچه کم داشتند از آن گرفتند. در این دوره زبان عربی بود که به کمک فارسی شتافت و آن را با کلمات و اصطلاحات خود یاری نمود و بدین ترتیب از میان همهٔ زبانهایی هم که در طول تاریخ ممتد زبان فارسی در این زبان اثر گذاشته‌اند زبان عربی مهم‌ترین زبانی گردید که بیشترین و ژرفترین اثر را در این زبان به جای گذاشت.

تا این‌جا وضع هر دو زبان در این داودستد لغوی طبیعی و عادی بود، یعنی هر دو در هنگام نیاز از کمک و یاری دیگری برخوردار شدند و برای افزایش سرمایهٔ لغوی و قدرت تعبیر خود از این داودستد بهره جستند و کمبود خود را جبران کردند، ولی به سبب روشی که هریک از این دو در معامله با کلمات دیگری در پیش گرفت به تدریج تفاوتهایی بین آن دو از این لحاظ پیدا شد که در نتیجهٔ آن برای زبان فارسی مسایلی پیش آمد که برای زبان عربی پیش نیامد. و چون مسایلی که امروز زبان فارسی با آنها درگیر است بیشتر از همین

← عنوانها در مجلهٔ «الدراسات الادبیة» نشریهٔ کرسی فارسی دانشگاه لبنان به چاپ رسیده:

۱ ـ «چند نکته دربارهٔ دگرگونیهای کلمات فارسی در زبان عربی»، سال ششم شماره‌های ۱ و ۲، ص ۱ ـ ۳۶، بیروت ۱۹۶۴ م. = ۱۳۴۳ هـ. خ.

۲ ـ «دربارهٔ جست‌وجوی کلمات فارسی در زبان عربی»، سال هشتم شماره‌های ۱ و ۲، ص ۱ ـ ۲۹، بیروت ۱۹۶۶ م. = ۱۳۴۵ هـ. خ.

اختلاف روشها سرچشمه می‌گیرد بی‌مناسبت نخواهد بود که در این‌جا که بنا هست به علل و عوامل تاریخی مؤثر در زبان فارسی اشاره شود به اختلاف این دو روش هم با مقایسه و سنجش آن دو توجه کنیم.

نخستین اختلافی که بین این دو روش به چشم می‌خورد در املای کلمات است. در زبان عربی کلماتی که از زبانهایِ دیگر و از آن جمله از زبان فارسی گرفته شده اگر دارای حروفی بوده‌اند که صدا یا مخارج آن حروف در زبان عربی وجود نداشته، یا اگر هم وجود داشته اعراب آنها را با صدایی دیگر که بیشتر منطبق با طبیعت زبانشان بوده تلفظ می‌کرده‌اند در نوشتن هم آن حروف را به همان حروفی که مخارج آن را داشته‌اند و به آن تلفظ کرده‌اند تبدیل نموده‌اند، و بدین ترتیب در گفتن و نوشتن کلمه‌ها هیچ‌گونه اختلافی پدید نیامده و به همان‌گونه که کلمه‌ای را تلفظ کرده‌اند نوشته‌اند، مثلاً وقتی «چرم» را از فارسی گرفته‌اند و چون صدای «چ» را نداشته‌اند آن را در گفتن به «ص» تبدیل کرده و «صرم» گفته‌اند. در نوشتن هم «صرم» نوشته‌اند، نه آن‌که «چرم» بنویسند و «صرم» بخوانند. ولی در زبان فارسی با آن‌که بعضی از مخارج حروف عربی مانند «ع» و «ح» و «ص» و «ض» و بقیه حروفی که در دستورهای زبان ذکر کرده‌اند وجود ندارد، و در گفتار هم این حروف به حروف دیگری که صدای آنها در زبان فارسی هست تبدیل می‌شوند یعنی «ع» به «أ» و «ح» به «ه» و «ص» به «س» و «ض» به «ز» و سایر حروف هم به حروف نزدیک به آنها، معذلک در نوشتن این کلمات آنها را با همان حروف عربی که تلفظ نمی‌کرده‌اند نوشته‌اند نه با حروفی که تلفظ می‌کرده‌اند. و نتیجهٔ این دو روش این شده که کلمات فارسی هیچ‌گونه اشکالی در املای عربی به وجود نیاورند، زیرا اعراب همه را با تلفظ خودشان خوانده و نوشته‌اند، ولی کلمات عربی برای املاء فارسی دشواری‌هایی ایجاد کردند و باعث شدند که در خط فارسی برای یک صدا چند علامت به وجود آید و تشخیص این‌که آن صدا را با کدام یک از آن علامتها باید نوشت بستگی به حفظ و ممارست فراوان و درک معنی صحیح کلمات دارد، و این کار نه تنها

برای نوآموزان فارسی، بلکه غالباً برای آنها که خط و سوادی هم آموخته‌اند تولید زحمت می‌کند. و این که امروز غالباً گله داریم از این‌که فلان دیپلمه ادبی یا احیاناً فلان لیسانسیهٔ ادبیات فلان کلمه را غلط نوشته ناشی از همین امر است.

اختلاف دیگر در رابطهٔ این کلمات مهمان با دستور زبان میزبان است. در زبان عربی وقتی یک کلمهٔ خارجی اعم از فارسی یا غیرفارسی به کار می‌رود علاوه بر این‌که حروف آن به شرحی که دیدیم منطبق با لهجهٔ عربی می‌شود شکل و هیأت آن هم تغییر می‌کند تا حدی که در قالب یکی از اوزان عربی جای گیرد و به صورت یک کلمهٔ عربی درآید، و به همین جهت پیوند آن با زبان اصلی به کلی بریده می‌شود و در این زبان تولّدی دیگر می‌یابد. و این فراموشی اصل و تبار تا حدی است که اگر در موردی شکل و هیأت آن کلمه مورد تردید قرار گیرد معیار درستی یا نادرستی آن شکل یا هیأت تطبیق آن با یکی از وزنهای عربی و یا استعمال اعراب است، و به هیچ وجه این امر مطرح نیست که آیا شکل و هیأت این کلمه در زبان اصلی چه بوده تا آن را معیار قرار دهند، گویی که چنان اصلی هرگز وجود نداشته است.

ولی نویسندگان فارسی‌زبان، خاصه آن‌ها که به وسواس عبارت‌پردازی دچار شده‌اند با کلمات عربی که به کار برده‌اند چنین رفتاری را روا نداشته‌اند؛ بلکه غالباً هم شکل و هیأت آنها را در کتابت حفظ کرده‌اند و هم پیوند آنها را با زبان اصلی هم‌چنان استوار داشته‌اند، و غالب آنها را در همهٔ احوال یعنی چه از لحاظ معنی و تحولات آن و چه از لحاظ اشتقاق و تصریف هم‌چنان تابع قواعد زبان عربی و دور از دسترس دستور زبان فارسی نگاه داشته‌اند. و نتیجهٔ این دو روش این شده که در زبان عربی قواعد صرف و نحو آن در برابر کلمات فارسی هم‌چنان محکم و استوار مانده و کلمات خارجی اعم از فارسی و غیرفارسی کوچکترین رخنه‌ای در آن ایجاد نکرده‌اند، و از این راه مشکلی یا مسأله‌ای در آن زبان به وجود نیاورده‌اند، ولی بسیاری از کلمات و ترکیبات عربی در فارسی قواعد و معیارهای زبان را رعایت نکرده و حتی در بسیاری موارد مرز زبان

فارسی را درهم ریخته و آن را ناتوان کرده‌اند. و بسیاری از مسایل کنونی زبان فارسی هم ناشی از همین ناتوانی است.

یکی دیگر از موارد اختلاف این دو روش تعداد این کلمات و کیفیت استعمال آنها است. در زبان عربی استعمال کلمات خارجی و از آن جمله کلمات فارسی منحصر به موارد ضرورت و نیاز و در جاهایی بوده که برای مفهومی کلمه‌ای عربی نیافته‌اند و اگر گاهی می‌بینیم که برای بیان مفهومی که معادلی عربی دارد کلمه‌ای معرّب به کار برده‌اند غالباً بدان علت است که مقصود بیان نوعی خاص از آن مفهوم بوده که کلمهٔ عربی آن را درست نمی‌رسانده، و در هر حال این کار بر طبق ضوابطی طبیعی صورت گرفته و حد مشخصی داشته و ذوق و سلیقهٔ فردی یا تفنن را در آن راهی نبوده، و به همین جهت است که این کلمات هیچ مزاحمتی برای کلمات اصیل عربی ایجاد نکرده و زیانی به ریشه‌های آن نرسانده‌اند. ولی در زبان فارسی در برخی از دوره‌ها نویسندگان برای استعمال کلمات و ترکیبات عربی حد و مرز نشناخته‌اند، و اگر در دوره‌های اول نویسندگان در این امر به رسم و آیینی پای‌بند بوده‌اند در دوره‌های بعد برخی از نویسندگان چنان آن رسم و آیین را نادیده گرفته و بی‌پروایی نشان داده‌اند که گویی خود حاکم بر رسم و آیین زبان بوده‌اند، و بدین ترتیب در کنار عدهٔ معدودی از کلمات عربی که به حکم ضرورت و برای رفع نیازمندی‌های لغوی از راه صحیح و طبیعی وارد زبان فارسی شده و موجب افزایش سرمایهٔ لغوی و قدرت تعبیر آن گردیده عدهٔ بی‌شماری از کلمات نامأنوس و ترکیبات نامأنوس‌تر نیز نه به علت احتیاج و از راه طبیعی بلکه به علت تفنن نویسنده و یا تکلّف در زبان ادبی گنجانده شده، تا جایی که کلمات دخیل عربی در نثر ادبی بعضی از دوره‌ها بیشتر از کلمات اصیل فارسی گردیده و بعضی از منشیان در این باره به حدی افراط کرده‌اند که با قدری مسامحه می‌توان گفت که در نوشته‌های ایشان فقط روابط و پیوندها فارسی باقی مانده‌اند. این آزادی عمل در اقتباس کلمات و ترکیبهای عربی که نخست به وسیلهٔ نویسندگانی بی‌اعتنا به دستور زبان فارسی

آغاز گردید به تدریج گسترش یافت تا جایی که یکی از ویژگیهای زبان فارسی گردید و این امر گذشته از این‌که فراگیری زبان ادبی فارسی را بسیار دشوار نمود خود یکی از موانع بزرگ در راه پیشرفت و گسترش آن نیز شد.

برای توضیح این مطلب اخیر باید به این امر توجه داشت که هیچ زبانی حتی زبانهای علمی و نیرومند امروز هم از اول جامع و نیرومند نبوده‌اند، بلکه به تدریج و در اثر کوشش نویسندگان و دانشمندان آن زبانها بوده که با دقت و باریک‌اندیشی خاص خود برای بیان اندیشه‌های نو کلماتی مناسب از همان زبانها برگزیده و یا در محدوده خواص طبیعی آنها کلمات تازه‌ای وضع کرده‌اند و بدین ترتیب بر حجم لغات و اصطلاحات آنها افزوده و آنها را نیرو بخشیده‌اند. پیدا کردن کلمات مناسب برای اندیشه‌ها و مفاهیم نو کارآسانی نیست، این کار مطالعهٔ فراوان و آشنایی صحیح با ریزه کاری‌ها و ویژگیهای زبان دارد که بی‌رنج و زحمت میسر نمی‌گردد. حال اگر نویسنده‌ای آزاد باشد که هر وقت به کلمه‌ای نیاز داشت به جای زحمت و رنج در زبان خود آن را به آسانی از هر زبانی که خواست بگیرد و به کار بندد گذشته از این‌که کلمات و اصطلاحات تازه‌ای در زبان به وجود نخواهد آمد چه بسا که کلمات موجود هم کم‌کم از دایرهٔ استعمال خارج شوند و جای خود را به کلمات بیگانه دهند و بدینسان قدرت تولید زبان به تدریج کاهش یابد.

نتیجهٔ این دو روش مختلف که در دو زبان عربی و فارسی نسبت به کلمات اقتباس‌شدهٔ از دیگری پیروی گردید آن شد که کلمات فارسی به آسانی به خورد زبان عربی رفتند و گذشته از این‌که هیچ‌گونه اثر نامساعدی بر این زبان و قواعد آن نگذاشتند عده‌ای از آنها نیز مصدر اشتقاق کلمات جدیدی گردیدند، و از آنجا که اصل فارسی آنها هم در نتیجهٔ تغییرهای زیاد غالباً پنهان مانده و یا فراموش شده بود بیشتر آنها به عنوان ماده‌های اصیل عربی شناخته شدند و باعث گسترش بیشتر دایرهٔ زبان و افزایش بیشتر ثروت لغوی و سرمایه‌های معنوی آن گردیدند، و به همین جهت است که کلمات فارسی در زبان عربی خیلی کمتر از

آنچه در واقع بوده و هست به چشم می‌خورد، و تشخیص بیشتر این کلمات هم بدون مطالعه و تحقیق لغوی میسر نیست. ولی کلمات عربی در زبان ادبی فارسی به همان عللی که ذکر شد به خورد زبان فارسی نرفتند و بسیاری از کلمات و ترکیبهای عربی با آن‌که قرنها از استعمال آنها در زبان فارسی می‌گذرد همچنان عربی باقی ماندند و در نتیجهٔ آن زبان ادبی فارسی مجموعه‌ای گردید مرکب از دو دسته لغات و ترکیبات که هر دسته تابع قواعد و قوانین خاص خود بودند؛ دسته‌ای در قلمرو دستور زبان فارسی قرار داشتند و دستهٔ دیگر در حریم قواعد صرف و نحو عربی؛ برای درک معانی یک دسته می‌بایستی به فرهنگهای فارسی مراجعه نمود و برای فهم عدهٔ دیگر به لغتنامه‌های عربی. و به همین جهت است که کلمات عربی در زبان فارسی خیلی بیشتر از آنچه در واقع می‌بایستی باشد به چشم می‌خورد و تشخیص آنها هم در این زبان برای کسانی که مختصر آشنایی با این دو زبان داشته باشند خیلی آسان و ساده است.

ولی با همهٔ این احوال این را نباید از نظر دور داشت که در همین زبان ادبی فارسی که از لحاظ لغوی در مقایسه با معیارهای زبان‌شناسی خالی از مشکلات نیست، از لحاظ ادبی خاصه در رشته‌هایی از ادب قدیم زبانی غنی و پرمایه است، زیرا در همین زبان در طی چندین قرن مجموعه‌ای از نظم و نثر به وجود آمده که علاوه بر این که متضمن نمونه‌های عالی از فکر و قریحه و ذوق بزرگان علم و ادب ایران است بعضی از آنها در ردیف شاهکارهای مهم فرهنگ جهانی قرار می‌گیرند. و به خصوص در آنچه مربوط به جنبه‌های انسانی آن می‌شود بدون تردید می‌توان گفت این رشته از ادبیات ایران در مجموعه ادبیات جهانی یکی از غنی‌ترین آنها است. و برای درک صحیح و فهم این مجموعه است که صاحب‌نظران در ادب و فرهنگ ایران علاوه بر معرفت کامل به زبان فارسی، آشنایی با زبان عربی و لااقل آشنایی با آن مقدار از قواعد صرف و نحو عربی را هم که برای وقوف به ریزه‌کاری‌های لغوی و بیانی این آثار مفید است لازم و برای کسانی که بخواهند در ادبیات ایران تخصص یابند امری ضروری تشخیص

داده‌اند و به همین علت است که در تحصیلات دبیرستانی رشته‌های ادبی و هم‌چنین در دانشکده‌های ادبیات به درس قواعد عربی توجه و اهتمام خاص می‌شود.

در این جا چون صحبت از ادب قدیم و آمیختگی آن با زبان عربی و لزوم تحصیل این زبان برای درک بهتر آن ادب شد لازم است این توضیح هم اضافه شود که همهٔ آنچه را ما ادبیات قدیم ایران می‌خوانیم از این لحاظ یکسان نیستند، و در همهٔ آنها این نیاز به دانستن عربی احساس نمی‌شود. نویسندگانی که در آغاز امر پس از اسلام به نوشتن آثاری به زبان فارسی پرداختند، مانند نویسندگان دوره‌های بعد چندان بی‌پروا نبودند، و در استعمال کلمات عربی حد اعتدال و ضرورت را رعایت می‌کردند، و حرمت قواعد فارسی را نگه می‌داشتند، و به ندرت ترکیبهای عربی که خارج از دستور زبان بود به کار می‌بردند، و بدین شیوه آثار بسیاری در زبان فارسی به شعر و به نثر به وجود آمده که شاهنامهٔ فردوسی را در سر لوحهٔ آثار منظوم این سبک شمرده‌اند و تاریخ بیهقی را هم می‌توان از بهترین نمونه‌های نثری آن دوران شمرد، و نظایر آنها که خود مجموعهٔ گرانبهایی را در ادبیات فارسی تشکیل می‌دهند کم نیستند.

تا این جا آنچه گفتیم مربوط به تعلیم عربی در سطح تخصصی بود، چه تخصص در علوم شرعی، یا در شاخهٔ عربی فرهنگ ایران، یا در ادبیات قدیم فارسی. و اما دربارهٔ آموزش عربی برای زبان فارسی نه در حد تخصص ادبی، بلکه در حد فراگیری آن در حد تعلیمات عمومی یا برای مقاصد دیگر، این خود داستانی جداگانه دارد که بحث در آن فرصتی دیگر می‌خواهد.

گفت‌وگویی با همکاران ارجمند و دانشجویان عزیز

مجموعهٔ «مقالات و بررسیها» که اکنون نخستین دفتر آن انتشار می‌یابد نشریهٔ گروه پژوهشی دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی و شامل مقالات و بررسی‌هایی است که به وسیلهٔ هیأت علمی این دانشکده و سایر دانشمندان، در زمینهٔ تحقیقات اسلامی و فلسفی وادبی و هر آنچه با دروس و برنامه‌های این دانشکده ارتباطی دارد، نوشته می‌شود. و نظر این است که این نشریه، هم معرف قسمتی از فعالیتهای علمی و آموزشی این دانشکده باشد، و هم واسطه‌ای باشد تا نتیجهٔ مطالعات استادان و صاحب‌نظران را در زمینهٔ تحقیقات اسلامی در دسترس همهٔ کسانی که به این گونه مباحث علاقه‌مندند، چه در داخل و چه در خارج کشور قرار دهد. و امید است که در آینده با پیشرفت مستمر خود نموداری از پیشرفتهای علمی و آموزشی این دانشکده گردد.

در دوران تحول که نیازمندی‌های مادی و معنوی جامعه به سرعت تغییر می‌یابد بر مؤسسات علمی و تربیتی هم فرض است که پیوسته در هدفهای خود تجدیدنظر نمایند، و آن را با میزان نیازمندی‌های جدید اجتماع بسنجند، و به تناسب آن در برنامه‌ها و روش کار خود تحولی که گاه ممکن است بسیار عمیق و اساسی باشد بوجود آورند. دانشکدهٔ الهیات نیز از این قاعدهٔ کلی مستثنی نیست، و شاید این مؤسسه که از یک طرف با روشهای علمی و دانشگاهی و از طرف دیگر با سنتهای دینی و اجتماعی سروکار دارد نیاز بیشتری به چنین تجدیدنظری داشته باشد.

آنچه تاکنون در اجرای اصول انقلاب آموزشی در این دانشکده انجام یافته همه بدین منظور بوده که آن را برای تحولی هم‌آهنگ با تحولات اجتماعی و فرهنگی ایران آماده سازد، و اکنون که همهٔ ما این آمادگی را احساس می‌کنیم، ضرورت دارد که در آغاز مرحلهٔ جدید هدف یا هدفهای این دانشکده را از نو بررسی نماییم تا معلوم شود که این دانشکده در اجتماع کنونی یا آیندهٔ ایران چه وظایفی بر عهده خواهد داشت و برای انجام آن‌ها چه راهی باید در پیش گیرد.

در سی و شش سال پیش که این دانشکده به نام دانشکدهٔ علوم معقول و منقول با دانشگاه تهران به وجود آمد هدف از تأسیس آنرا در آیین گشایش آن چنین بیان داشتند که: «علوم قدیمه را که در نتیجهٔ عدم اهتمام رو به زوال و سستی می‌رفت از زوال و اندراس حفظ کند و کسانی در این دانشکده تربیت شوند که هم حافظ مواریث گذشته باشند و هم سعی کنند با عصر جدید همگام و هم‌عنان گردند.» آنچه را در آن روزگار به نام «علوم قدیمه» یا «معقول و منقول» خوانده‌اند و امروز به نام "معارف اسلامی" خوانده می‌شود بدان جهت از مواریث گذشتهٔ این سرزمین شمرده‌اند که علاوه بر فرهنگ غنی اسلامی، مشتمل بر زبدهٔ آثار تمدن و فرهنگ ایران و جلوه‌گاهی از ثمرهٔ خرد و اندیشهٔ مردم این مرز و بوم نیز هست. زیرا بیش از هزار و سی‌صد سال است که فرهنگ ایران با فرهنگ اسلامی آمیخته است و در طی این مدت طولانی گذشته از زبان فارسی که رنگ اسلامی به خود گرفته دانشمندان ایرانی بیشتر آثار ارزندهٔ فکر و قریحهٔ خود را به زبان عربی و در قالب معارف اسلامی پرداخته‌اند تا حدی که امروز قسمت اعظم ذخایر علمی و فلسفی زبان عربی را همان آثار تشکیل می‌دهند.

از اصل سیزدهم منشور انقلاب آموزشی هم که مقرر می‌دارد: «دانشگاه مهم‌ترین کانون پرورش علم و فرهنگ ملت است و در کشور ما که خود دارای یکی از غنی‌ترین تمدنهای جهانی است باید نقش اساسی را در حفظ مواریث ملّی ایفا کند.» چنین برمی‌آید که امروز نیز با همهٔ توجهی که به‌حق به علوم و تکنولوژی عصر حاضر می‌شود، و شاید همین توجه نیز یکی از عوامل اصلی

انقلاب آموزشی باشد، به حفظ مواریث ملّی نیز اهتمام کامل هست تا حدی که آنرا یکی از وظایف اصلی دانشگاه به شمار آورده‌اند.

مواریث ملّی که در این اصل بدان اشاره شده بدون شک ناظر به همهٔ مظاهر فکر ایرانی و همهٔ تجلیات آن است، اعم از این‌که در زبان فارسی باشد یا عربی، و در سرزمین ایران به وجود آمده باشد یا خارج از آن، و اگر گمان بریم که مواریث فرهنگی و ملّی ایران تنها منحصر است به آنچه در زبان فارسی یا زبانهای قدیم ایران تدوین شده یا در محدودهٔ جغرافیایی این کشور به وجود آمده است حق تاریخ فکر و ادب ایران را به درستی ادا نکرده‌ایم و به دست خود فصل‌های درخشانی از تاریخ خود را از آن زدوده‌ایم. زیرا فرهنگ ایران همیشه در مرزهای جغرافیایی ایران و در دایرهٔ زبان اصلی خود محدود نمانده است، بلکه در دوره‌های مختلف به مقتضای هر عصر و زمان در خارج از مرزهای ایران و در قالب زبانهای دیگر نیز جلوه‌های بدیع و جالبی داشته است که جالب‌تر و بدیع‌تر از همه جلوهٔ آن در زبان عربی و در پهنهٔ جهان گستردهٔ اسلام است. و اگر بنا باشد که دانشگاه همچنان‌که منشور انقلاب آموزشی مقرر داشته در حفظ مواریث ملّی در تمام مظاهر آن نقش اساسی ایفاکند از آنجاکه قسمت اعظم این مواریث با معارف اسلامی عربی آمیخته، بلکه این معارف خود بخش مهمی از آنرا تشکیل می‌دهد و فهم صحیح و درک ارزش آن جز در زمینهٔ مطالعات اسلامی و از خلال مآخذ عربی میسّر نیست ناچار این قسمت از آن در دایرهٔ وظایف و هدفهای دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی قرار می‌گیرد. و این وظیفه‌ای است سنگین و خطیر که برای انجام آن در سطح پیشرفتهای علمی و تحقیقی عصر حاضر باید بیش از پیش مجهز بود.

به نظر ما به جای بحث در این‌که آیا دانشکدهٔ الهیات در حال حاضر تا چه حد برای ادای چنین رسالتی مجهز به وسایل لازم هست یا نیست بهتر است به این مسأله توجه شود که آیا ایمان و علاقهٔ ما به حفظ آنچه در قلمرو وظایف این دانشکده قرار می‌گیرد تا چه پایه است؟

ما نمی‌دانیم کسانی که مسایل را از دید دیگری می‌نگرند و از هر طرف با مسایل پیچیدهٔ حال و آینده درگیرند نسبت به مواریث گذشته و حفظ آن چگونه می‌اندیشند؛ و صرف مال و وقت را در این راه چگونه می‌بینند، آیا آن را لازم یا مفید می‌دانند، یا زاید و بیهود می‌شمرند؛ ولی ما معتقدیم برای ملّتی که خود را به حق از بنیان‌گذاران فرهنگ اسلامی می‌داند شایسته نیست که از این فرهنگ و تحولات تاریخی آن بی‌اطلاع ماند و بیشتر دانشمندان گذشتهٔ خود را که در ایجاد و گسترش این فرهنگ سهمی به سزا داشته‌اند نشناسند. و در عصری که حتی در سرزمینهای بیگانه هم برای بحث و تحقیق در آثار همان دانشمندان گذشته مراکز علمی مجهزی به وجود آمده در سرزمین اصلی آن دانشمندان برای این منظور مراکزی مجهزتر وجود نداشته باشد.

به نظر ما این یک فریضهٔ ملّی است که برای درک گذشتهٔ علمی و فرهنگی خود در تجلیات گوناگون آن وسایلی درخور همان گذشتهٔ علمی خود فراهم سازیم و دانشمندان و بزرگان این سرزمین را در هر جا و در هر لباس که بوده و به هر زبان که سخن گفته یا نوشته‌اند به درستی بشناسیم، با توجه به این‌که شناختن علما و اندیشمندان به آن نیست که تنها نامی از آنها بدانیم یا شرح زندگی مادی آنها را که همه در آن شریکند بخوانیم، بلکه به آن است که از خصوصیات علمی و محصول فکر و قریحهٔ آنان مطلع شویم و شخصیت معنوی آنها را از خلال آثار خود آنها به دست آوریم.

در این‌جا چند مطلب است که به‌جا خواهد بود باکمال دقت به آنها توجه کنیم: یکی آن‌که مواریث ملّی آن نیست که در لابه لای کتابهای کهن و در زاویه‌های فراموش شدهٔ کتابخانه‌ها دور از فهم و خارج از دسترس قرار گرفته باشد. مواریث ملّی باید جزیی از شخصیت افراد و خود عاملی برای تکوین سجایای ملّی باشد. و این اصلی است که در منشور انقلاب آموزشی هم به آن توجه خاص شده، زیرا در همین منشور مقرر شده است که: «هدف نهایی آموزشی کشور پرورش افرادی است که غیر از تخصص در علوم و فنون مختلف

دارای شخصیت و سجایای مطلوب و بهره‌مند از مظاهر فرهنگ ملّی باشند.» و ما معتقدیم که مواریث ملّی ایران در همهٔ تجلیات آن بهترین نمودار سعی و کوشش مردم این سرزمین در خدمت به علم و تمدن جهان است، و معرفت بدانها موجب سرفرازی و امید نسلهای کنونی و آیندهٔ ایران خواهد بود. سرفرازی بدین سبب که در گذشته در پیشبرد فرهنگ بشری سهمی داشته‌اند و امید از آن رو که در آینده نیز اگر مانند همان گذشتگان دانش‌دوست با همت و واقع‌بینی به کـار و کوشش پردازند در آنها این پایه و مایه هست که در جمع ملتهای بـا عـلم و فرهنگ جهان جای شایسته‌ای برای خود باز کنند.

و دیگر آن‌که نباید گمان بریم که مواریث گذشته چیزی است بیرون از نیازمندی‌های زندگی، و حافظان این مواریث همچون عتیقه‌فروشان کـالایی را عرضه می‌دارند که به گذشته‌های خیلی دور تعلّق داشته و در زندگی حال یا آیندهٔ ایران جایی برای آن نیست. مواریث اسلامی ایران یعنی تمام آن مبانی فکری و روحی که قرنها برای فرهنگ و تمدن ایرانی بنیانی استوار بوده و امروز نیز از پایه‌های اصلی فرهنگ ملّی ما است، و علاوه بر آن در عصر حاضر از مهم‌ترین عوامل تفاهم بین ملّتهای مختلف اسلامی به شمار می‌رود. این حقیقتی است که باید به آن واقف بود که شناخت ملتها و درک خصوصیات روحی و اخلاقی آنها جز از طریق شناخت فرهنگ و ادب آنها میسر نیست، و هر چند تـاکـنون بـه اهمیت فرهنگ مشترک اسلامی در زمینهٔ روابط با کشورهای اسلامی چنان‌که باید توجه نشده و این عامل مؤثر چنانکه شایسته است مورد استفاده قرار نگرفته است ولی این امر به هیچ‌وجه از اهمیت موضوع نمی‌کاهد.

وضعی که در عصر حاضر در روابط بین ملتها به وجود آمده با گـذشته اختلاف بسیار دارد. وسایل امروز ملت‌های دورافتاده و بیگانه را هـم بـه هـم نزدیک و با هم آشنا ساخته، چه رسد به ملت‌هایی که روابط ایشان ریشه‌هایی روحی و معنوی و سابقه‌ای بسیار طولانی دارد. و اگر به این پیوندهای فرهنگی روابط اقتصادی و سیاسی را هم که پیوسته رو به فزونی است بیفزاییم، بـه ایـن

نتیجه می‌رسیم که شناخت صحیح ملتهای اسلامی براساس فرهنگ مشترک و خصلتهای ویژهٔ آنها و هم‌چنین آشنایی با سرزمینهای مختلف اسلامی با همهٔ خصوصیات آنها یکی از اموری است که باید به آن توجه خاص شود. مسامحه‌ای که در گذشته در این مورد شده باعث گردیده که امروز اطلاعات ما دربارهٔ بسیاری از این ملتها و سرزمینهای آنها نارسا باشد و از لحاظ افراد عالم و بصیر در زمینه‌های مورد احتیاج در مضیقه باشیم، ولی هیچ علتی وجود ندارد که در آینده نیز هم‌چنان در این کار مسامحه روا داریم یا از آن غفلت ورزیم. و این نیز در دایرهٔ وظایف کسانی قرار می‌گیرد که با علوم و معارف اسلامی سروکار دارند تا همانطور که با پاسداری از فرهنگ گذشتهٔ این سرزمین رابطی بین دورهٔ کنونی و یک دورهٔ مهم از تاریخ ایران هستند ایجاد و حفظ روابط علمی و ادبی با سایر ملتهای اسلامی را هم براساس شناخت مبتنی بر مطالعه و تحقیق بر عهده گیرند، و در هر زمینه و هر رشته مربوط به کشورها و ملل اسلامی افرادی مطّلع و متخصصانی در سطح احتیاجات علمی و اجتماعی کشور باشند.

مطلب دیگر که شاید یادآوری آن نیز بی‌مورد نباشد این است که حفظ مواریث گذشته و سروکار داشتن با مظاهر فرهنگ ملّی بدین معنی نیست که ما فقط در خود فرو رویم و به اندوخته‌های گذشتهٔ خود قانع باشیم بدون این‌که درخور این عصر چیزی بر آن بیفزاییم. یکی از آفت‌های بزرگ برای مؤسسات علمی نظیر این دانشکده که بیشتر باگذشته سروکار دارد این است که از جهان پیرامون خود و دگرگونیهای آن برکنار ماند و از پیشرفت زمان غافل شود. جهان امروز با دنیای گذشته فرقهای اساسی و مهمی دارد که مهم‌تر از همه سرعت پیشرفت و گسترش بی‌مانند علم و صنعت است. این پیشرفت سریع در همهٔ رشته‌های معارف بشری و از آن جمله در همهٔ رشته‌های علوم انسانی و فلسفی اثری عمیق گذاشته و همه را از دایره‌های تنگ سابق بیرون کشیده و در سطح جهانی مطرح ساخته است. دیگر هیچ فرد دانش‌طلب یا مؤسسهٔ علمی که بخواهد همگام با تحولات جهانی پیش برود قادر نیست که به تنهایی و در انزوا به‌کار

خود ادامه دهد. عصر حاضر عصر همکاری‌های علمی و فکری است و آنچه هر روز از مظاهر پیشرفت علم و صنعت می‌بینیم همه ثمرهٔ همین همکاری‌ها است.

همگامی با زمان ایجاب می‌کند که پژوهندهٔ هر رشته‌ای پیوسته با کار دانشمندان و محققان دیگری که در هر گوشهٔ دنیا در همان رشته یا رشته‌های وابسته بحث و بررسی می‌کنند از راه نشریه‌های علمی آشنایی کامل داشته باشد و از پیشرفت عمومی فرهنگ بشری هم بی‌خبر نماند. حصار فکری و عقلی که در چند قرن اخیر بر این مرز و بوم کشیده شده بود و عارف و عامی هر دو را یکسان از پیشرفتهایی که در نقاط دیگر جهان نصیب عقل حقیقت‌جوی انسان گردیده بی‌خبر گذاشته بود یک عارضهٔ زیان‌بخش بود که نه در فرهنگ اصیل ایران پایه‌ای داشته و نه با تعالیم اسلامی سازگار بوده است. فرهنگ ایران در تمام دوره‌هایی که از آفتهای خارجی برکنار بوده چه پیش از اسلام و چه پس از آن ـ همیشه دری به سوی جهان باز داشته و یکی از مشخصات چشم‌گیر آن همین جهان‌بینی آن است. و پیشرفت علمی جهان اسلام نیز در دورانی به اوج خود رسید که حس احترام به تمدنهای گذشته و اقتباس از علوم و فرهنگ ملتهای دیگر در بین علمای اسلام رسوخ کامل داشت، و آنان بودند که فرهنگ اسلامی را با ترجمهٔ آثار علمی و فلسفی و ادبی ملتهای دیگر مانند ایران و یونان و هند غنی و ثروتمند ساختند. ما نیز در چنان دورانی زندگی می‌کنیم. دورانی که باید خود را با علم و دانش عصر مجهز سازیم و با حفظ فرهنگ و سجایای ملّی خود به کاروان علم و تمدن عصر حاضر بپیوندیم.

در چنین عصری دانشکدهٔ الهیات باید سعی کند که در زمینهٔ اختصاصی خود نه تنها پیوسته در سطح مؤسسات علمی و تحقیقی عصر حاضر باشد بلکه در بعضی رشته‌ها که این سرزمین زادگاه و محل نشو و نمای آنها بوده چنانکه از آن انتظار می‌رود مرکز و مرجع علمای عصر حاضر گردد و به صورتی تحول یابد که شایستهٔ سابقهٔ درخشان ایران در فرهنگ و معارف اسلامی است. اگر این دانشکده برای انجام چنین وظیفه‌ای بدانسان که درخور پیشرفتهای علمی عصر

حاضر است آماده و مجهز گردد و این کار را به سامان رساند می‌توان گفت که رسالت ملّی و اسلامی خویش را ادا نموده است.

تهران، فروردین ۱۳۴۹

سرگذشت هرمزان

و شرح نخستین آشنایی اعراب مسلمان با نظام دیوانی ایران[1]

دربارهٔ نظام دیوانی ایران و آیین کشورداری ایرانیان، و اثری که در دولت‌های مجاور یا دولتهای دیگری که جانشین دولتهای ایرانی بوده‌اند داشته، هر چند تاکنون تحقیقات سودمندی شده و اطلاعات ما در این باره نسبت به گذشته خیلی بیشتر شده ولی در این زمینه و به خصوص در بارهٔ کیفیت و عوامل نفوذ این آیین در دولتهای دیگر هنوز مطالب ناشناخته فراوان و کارناکرده بسیار است.

در این گفتار سخن از شخصی است که باید او را از نخستین پیشگامان فرهنگ ایران در عرب و یکی از عوامل مؤثر در آشنایی اعراب مسلمان با آیین کشورداری و نظام دیوانی ایران شمرد، و او هرمزان سردار معروف دوران اخیر ساسانی و از رجال معروف عصر اول اسلامی است، که هم در تاریخ ایران در دوران آشفتگی و اضطراب آن، و هم در تاریخ عرب و اسلام در دوران شکوفایی و تکوین دولت آن، نام و اثری بزرگ داشته، ولی مثل افراد بی‌شمار دیگری که می‌بایستی بهتر و بیشتر شناخته شوند گمنام و ناشناخته مانده است.

---

۱. نقل از دفتر شمارهٔ ۹ ـ ۱۲، سال ۱۳۵۱، "مقالات و بررسیها"، نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

در چندین سال پیش که دربارهٔ تأثیر تشکیلات اداری دولت ساسانی در تشکیلات اداری دولت خلفا بحث و جست‌وجویی می‌کردم در ضمن همان بحث و جست‌وجوها بانام این شخص و اهمیتی که شناختن او برای درک بهتر تاریخ ایران در اواخر عصر ساسانی و تاریخ اسلام در نخستین دورهٔ آن دارد نیز آشنا شدم، و برای معرفی او و آثار و اعمالش و هم‌چنین برای متوجه ساختن محققان جوان به بحث و تحقیق دربارهٔ او چند صفحه از آن بحث را اختصاص به او دادم[۱]. ولی ظاهراً همان‌طور که آن نوشته نخستین بحث مستقل دربارهٔ این شخص بوده آخرین بحث دربارهٔ او نیز بوده است، زیرا به یاد ندارم که در طی این مدت نسبتاً دراز دربارهٔ او تحقیق تازه‌ای صورت گرفته باشد. و از آنجاکه در تاریخ ایران و اسلام حق این شخص چنانکه باید ادا نشده و با همهٔ سرگذشتهای متنوع و گوناگون او که هر یک درخور بحث و مطالعه است هنوز برای مردم سرزمین خودش هم مجهول مانده از این رو بهتر دیدم کنفرانسی راکه از من دربارهٔ «آیین کشورداری ایران و اثر آن در اسلام و دولت خلفا» خواسته شده با استفاده از یادداشتهای دیگری که پس از نوشتهٔ سابق فراهم آمده است به شرح حال و آثار همین هرمزان که در نخستین دوران تکوین دولت اسلامی عامل اصلی و اساسی آشنایی اعراب با روش کشورداری و سازمان اداری ایران بوده اختصاص دهم.

هرمزان که در مآخذ عربی و فارسی به همین نام و گاهی‌با تحریف به صورت فیرزان و در بعضی مآخذ غربی به نام هرمیزدان Hormizdán[۲] آمده به یکی از هفت خاندان ممتاز دورهٔ ساسانی می‌رسد[۳]. از هفت خاندان ممتاز آن زمان شش خاندان آنها بدین قرار بوده‌اند:

۱ ــ خاندان ساسانی

---

۱ . نک، فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب، چاپ تهران، ۱۳۲۳، ص ۵۹ ـ ۶۲.

2 . Ghristensen, l'Iran sous les Sassanides, P. 100

۳ . کان الهرمزان احدالبیوتات السبعة من اهل فارس و کانت امته مهرجانقذق و کورالاهواز، فهؤلاء بیوتات دون سایر اهل فارس (طبری، ج۳ ص ۱۷۱ چاپ مصر).

۲ ــ خاندان قارن پهلو

۳ ــ خاندان سورن پهلو

۴ ــ خاندان اسپهبد پهلو

۵ ــ خاندان اسپندیاذ[1]

۶ ــ خاندان مهران

و اما خاندان هفتم را که مشخص نیست کریستن‌سن بر طبق یک مـأخذ رومی احتمال می‌دهد که به نام زیک یا زیخ خوانده می‌شده است[2].

هرمزان در دورهٔ ساسانی فرمان‌روایی خوزستان را داشته و این مـقام در خاندان وی موروثی بوده است. بلعمی او را با لقب «ملک‌اهواز» می‌خواند[3]، و اصطخری او را از جملهٔ «ملوک فارس» می‌شمرد[4] و بنا به روایت طبری نیز در وقتی که او را در مسجد مدینه به عمر معرفی کردند او را با عنوان «ملک الاهواز» خواندند[5]. منطقهٔ فرمان‌روایی هرمزان شامل استان اهواز و استان دیگری که در مآخذ عربی به نام مهرجانقذق خوانده می‌شود[6] بوده است. مـهرجـانقذق نـام

---

۱. این نام در فارسی به شکل اسفندیار معروف است. تغییر اسفندیاذ به اسفندیار ظـاهراً نـتیجه غلط‌خوانی بوده است.

2. Christensen. Iran sous les Sassanides p 99.

۳. «ملک اهواز هرمزان بود... و اکاسره ایشان را دستوری داده بودند که تاج بر سر نهادی، و در عجم هفت ملک بودند که به دستور ملک تاج داشتند، زیرا که به نسبت با ملک راست بودند، و تاج ایشان کوچک‌تر از تاج ملک بوده»، ترجمهٔ تاریخ طبری، به تصحیح دکتر جواد مشکور، ص ۳۰۸.

۴. مسالک الممالک، ص ۱۴۰.

۵. طبری، ج ۵ ص ۲۵۵۸.

۶. مهرجان قذق معرب است و فارسی آن به قرینهٔ همین لفظ باید مهرگان‌کده باشد. محل دیگری در فارس به نام مهرجاناواذ (مهرجان‌آباد) وجود داشته که آن هم مـعرب مـهرگان آبـاد است. مهرجان (مهرگان) نام دهی هم بوده است در اسفراین. (بلدان الخلافة الشرقیة، ص ۳۱۹) و به قول یاقوت قباد پسر خسرو انوشیروان آنجا را به سبب خرمی و خوش آب‌وهوایی بدین نام خواند. ده دیگری هم که در ری بوده و به نام «مهرقان» خوانده شده و ابـوعمرو المـهرقانی الرازی از محدثان معروف منسوب بدانجا است، نیز دارای همین نام، و مهرقان گونهٔ دیگری از تعریب مهرگان است.

منطقه‌ای بوده که در شمال خوزستان امروزی و جنوب شاه‌راهی که از حلوان به همدان می‌رفته قرار داشته است.

یاقوت گوید که مهرجانقذق منطقه‌ای نیکو و پهناور و دارای شهرها و دیه‌های متعدد است و نزدیک به صیمره از نواحی جبال واقع شده؛ و به گفتهٔ همو گاهی این منطقه را تنها به نام «مهرجان» هم می‌خوانده‌اند[1].

و اما اهواز که در تاریخ به نامهای دیگری هم مانند «هرمزشهر» و «هرمزدادشاپور» و «هرمزاردشیر» خوانده شده است منطقهٔ وسیعی را در بر می‌گرفته که تمام سرزمینهای واقع بین بصره و استان کنونی پارس را شامل می‌شده و مهم‌ترین شهر آن «بازار اهواز» بوده که اعراب آن را به نام «سوق الاهواز» می‌خوانده‌اند. و از شهرهای آنجا رام هرمز، و ایذج، و عسکر مکرم، و تستر (شوشتر)، و جندی‌شاپور، و سوس (شوش)، و سرق (سره)، و نهر تیری و مناذر را ذکر کرده‌اند. و به گفتهٔ بلعمی اهواز در دوران پیش از اسلام دارای هفتاد شهر بوده که همهٔ آنها را هرمزان در تصرف داشته[2]. خراج اهواز در زمان خلفا سی ملیون درهم ولی در زمان ساسانیان پنجاه میلیون درهم بوده[3] و از این مبلغ اهمیت و بزرگی و آبادانی آنجا در آن زمان‌ها به خوبی معلوم می‌شود.

منطقهٔ فرمان‌روایی هرمزان یعنی دو استان خوزستان و مهرجانقذق از مهم‌ترین مناطق تمام قلمرو دولت ساسانی بود، و در دوران اسلامی هم این اهمیت را هم‌چنان حفظ کرد، زیرا این منطقه از یک طرف با استان فارس سرزمین اصلی و زادگاه ساسانیان و از طرف دیگر با سرزمین عراق مرکز حکومت و قلب شاهنشاهی ایران، که آن را دل ایرانشهر می‌خوانده‌اند، هم‌مرز

---

۱. نک: یاقوت ذیل همین کلمه. در هنگامی که هرمزان را به مدینه نزد عمر بردند عمر به مغیرة بن شعبه که کمی فارسی می‌دانست گفت از او بپرس تو اهل کدام سرزمینی؟ مغیره به او گفت: «از کدام ارضیه؟ هرمزان گفت، مهرجانی». طبری، ج۵، ص ۲۵۶۰.

۲. «ملک اهواز هرمزان بود. مردی بود بزرگ زاده، و ملک اهواز به اهل و بیت ایشان دربوده‌بود، اهواز هفتاد شهر است، همهٔ آنها به تصرف هرمزان بود» بلعمی ترجمهٔ تاریخ طبری، ص۳۰۸.

۳. یاقوت، معجم البلدان، ذیل کلمهٔ اهواز.

بود، و علاوه بر این مزیت سیاسی و نظامی، از لحاظ اقتصادی نیز منطقه‌ای آباد و پر خیر و برکت بود. و طبیعی است که فرمانروایی چنین منطقه‌ای برای دولتهایی که مانند دولت ساسانی مرکز آنها در سرزمین عراق بوده چه اندازه اهمیت داشته است. و به همین جهت است که هرمزان را در دوران ساسانی شأن و شوکتی فراوان بوده و چنانکه گفتیم یکی از فرمان‌روایانی بوده که به لقب "شاه" خوانده می‌شده و اجازه داشته است که تاج بر سر نهد[1].

هرمزان با خاندان ساسانی نیز خویشاوندی داشت، زیرا خواهر او زن خسروپرویز و مادر شیرویه پسر خسروپرویز بود که بر او قیام کرد و به نام قباد بر جای او نشست[2].

هرمزان یکی از سردارانی بود که برای شرکت در جنگ قادسیه از طرف یزدگرد پادشاه ساسانی احضار شده بود. در سپاهی که به فرماندهی رستم فرخزاد برای جنگ با اعراب گسیل شد میمنهٔ سپاه به هرمزان و میسره آن به مهران پسر بهرام رازی و ساقهٔ سپاه به پیروزان، سه تن از بزرگترین فرماندهان ایران سپرده شده بود[3].

---

۱. بلعمی، ترجمهٔ تاریخ طبری، ص ۳۰۸.   ۲. الاخبارالطوال، ص ۱۲۹.

۳. تاریخ طبری، ج۵، ص ۲۲۴۹، نام فرماندهی که مقدمهٔ سپاه در این جنگ به او سپرده شده بود در طبری جالینوس ذکر شده. در تاریخ بلعمی (ترجمهٔ طبری) در سه جا از سرداری به نام جالینوس نام برده شده؛ یکی در داستان زندانی شدن خسروپرویز در دوران شیرویه که گوید: «سرهنگی بر وی موکل بود نام او جالینوس (در طبری جیلنوس، ج۲ ۱۰۴۷ و ۱۰۴۸ مردی مردانه و بزرگ و با قدر بود (ص۲۴۴). و دیگر در واقعهٔ جنگ ایرانیان و اعراب در «کسکر» که جایی بوده است بسیار آبادان در سرزمین سواد و خسروپرویز روستاهای آن را به پسرخالهٔ خود به نام «نرسی» به اقطاع داده بود. و نوشته است که چون نرسی برای جنگ با مثنی بن حارثه سردار عرب از رستم کمک خواست «رستم مردی را بیرون کرد نامش جالینوس با بیست هزار مرد و سوی نرسی فرستاد» (ص۲۸۷). جالینوس در این جنگ شکست یافت و نزد رستم آمد و چون خبر به توران دخت که در این هنگام پادشاه ایران بود رسید بهمن جادو را نزد رستم فرستاد که فرماندهی آن جنگ را بدو دهد و او نیز چنین کرد و در این سفر جالینوس نیز با بهمن جادو بود. ترجمهٔ طبری، بلعمی، ۲۸۷ - ۲۸۸. دینوری در شرح این ←

چون جنگ قادسیه که در غرب فرات و در حاشیهٔ صحرا اتفاق افتاد به کشته شدن رستم و شکست سپاه ایران انجامید هرمزان بار دیگر با سپاه ایران در جنگ جلولا که به فرماندهی خرزاد[1] برادر رستم در شرق دجله روی داد با مهاجمان عرب دست و پنجه نرم کرد[2] و پس از جنگ جلولا ظاهراً هنگامی که یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی به قم و کاشان عقب نشینی کرده بوده، هرمزان با اجازهٔ او برای دفاع از سرزمین خوزستان و مهرجانقذق به مقر فرمانروایی خود بازگشته است[3].

در این هنگام اعراب تا میشان و دشت‌میشان که دو منطقه است در جنوب شرقی سرزمین سواد و جنوب غربی خوزستان پیش آمده بودند. هرمزان پس از بازگشت به خوزستان از دو منطقهٔ «مناذر» و «نهرتیری» که در قسمتهای غربی خوزستان قرار دارد بنای تعرض به اعراب را در میشان و دشت‌میشان گذاشت.

جنگ تیری و مناذر: جنگ های این منطقه از نظر اعراب در قلمرو اختیارات امیر بصره، شهری که تازه در مجاورت بندر ایرانی اُبُلّه پا می‌گرفت،

← جنگها از سرداری نام می‌برد به نام جیلوس (الاخبار الطوال، ص ۱۲۸). بدون شک این نام که به علت شباهت نزدیک به صورت «جالینوس» درآمده صورت عربی از یک نام فارسی است که در اثر تعریب و تحریف اصل آن به خوبی شناخته نیست و باید جست‌وجو شود.

۱. فتوح‌البلدان، به تصحیح دکتر صلاح الدین المنجد، ص ۳۲۴.

۲. فتوح‌البلدان، به تصحیح دکتر صلاح الدین المنجد، ص ۴۶۸.

۳. دینوری در شرح حوادث این ایام گوید که چون ایرانیان شکست یافتند و یزدجرد به قم و کاشان گریخت و بزرگان خاندان خود و اشراف آنها با او بودند یکی از افراد خاندان او به نام هرمزان که دایی شیرویه پسر خسروپرویز بود به او گفت که اعراب به ناحیهٔ اهوازگرد آمده‌اند و کسی هم در برابر آنها نیست، و یزدگرد او را به آن ناحیه فرستاد. الاخبار الطوال، ص۱۲۹. دینوری پس از ذکر این مطلب به شرح واقعهٔ جنگ هرمزان و اعراب در شوشتر که آخرین جنگ وی بود پرداخته و از جنگهای دیگری که قبل از جنگ شوشتر بین آنها روی داده ذکری نمی‌کند. شاید این بدان جهت بوده که جنگ شوشتر سخت ترین و طولانی‌ترین و آخرین جنگی بوده که بین آنها اتفاق افتاده و هرمزان در آن اسیر شده و دینوری که برای رعایت اختصار فقط به ذکر حوادث مهم اکتفا می‌کرده از ذکر جنگهای دیگر که در اهمیت به پای جنگ شوشتر نمی‌رسیده‌اند خودداری نموده است.

قرار داشت. در این زمان امیر بصره، عتبةبن غزوان و فرمانده کل مهاجمان عرب در عراق، سعدبن ابی‌وقاص بود. عتبةبن غزوان برای جنگ با هرمزان از سعد کمک خواست[1] و او دو نفر از سرداران خود نعیم بن مقرن و نعیم بن مسعود را به کمک او فرستاد، و به آنها دستور داد که در قسمت بالای میشان و دشت‌میشان در قسمتی که بین این دو ناحیه و نهر تیری قرار دارد فرود آیند. و عتبةبن غزوان هم سلمی بن القین و حرملة بن مریطه دو تن از مهاجران را با گروهی بفرستاد[2] که آنها هم در قسمت پایین میشان و دشت میشان در محلی که بین این دو ناحیه و «مناذر» واقع است مستقر شوند. و چون پیش از این تاریخ طوایفی از قبیلهٔ بنی‌وایل به خوزستان راه یافته و در پیرامون اهواز مسکن گزیده بودند، و به گفتهٔ بلعمی: «ایشان را با هرمزان عداوتی بود از بهر زمین ها و دیه‌ها»[3] مهاجمان در نهانی آنها را هم با خود همدست ساختند و چنین بنا نهادند که درهنگامی که آنها با سپاهیان هرمزان در جنگ می‌شوند دو نفر از سران این قبیله یکی غالب وایلی و دیگر کلیب بن وایل یکی در مناذر و دیگری در نهر تیری بر هرمزان بشورند و آن دو منطقه را تصرف کنند. در این هنگام هرمزان در محلی بین نهر تیری و دلث لشگر زده بود، مهاجمان از دو سو به او حمله کردند و در همان موقع غالب و کلیب نیز چنانکه قرارگذاشته بودند به جنگ پرداختند و بر دو منطقهٔ نهر تیری و مناذر دست یافتند، و چون این خبر به هرمزان و لشکریان او رسید و دانستند که ازجانب آنها نیز غافل گیر شده‌اند صلاح درمقاومت ندیدند و به سوی شهر «سوق الاهواز» عقب نشستند. در این جنگ بسیاری از سپاهیان هرمزان کشته شدند و دو منطقهٔ تیری و مناذر نیز به تصرف اعراب در آمد. هرمزان از جسری که بر روی کارون زده شده بود گذشت و اعراب او را تا

---

۱. بنا به گفتهٔ بلعمی عتبة از عمر کمک خواست و او به سعد نامه کرد. (ص۳۰۸).

۲. تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۵۳۴. این خبر در تاریخ بلعمی ص۳۰۸، چنین است: «سعد از کوفه نعیم را با پنج هزار مرد بفرستاد و عتبة از سپاه بصره سلمان بن العنین و حرملة بن مرطله را بفرستاد» نام این دو تن در تاریخ بلعمی دچار تحریف شده است.

۳. بلعمی، ترجمهٔ تاریخ طبری، ص ۳۰۹.

کناره‌های کارون دنبال کردند و در آنجا خیمه زدند.

هرمزان چون وضع را بدین منوال دید درخواست صلح کرد. اعراب به عتبة نامه نوشتند و هرمزان خود نیز به او نامه نوشت. عتبة این درخواست را پذیرفت بدین شرط که نهر تیری و مناذر و آنچه از سرزمینهای سوق الاهواز که تاآن تاریخ به تصرف اعراب درآمده بود از آنِ اعراب باشد و بقیهٔ سرزمینهای خوزستان و مهرجانقذق در دست هرمزان باقی بماند، و بدین ترتیب صلحی بین آنها واقع شد. و نهر تیری و مناذر هم که بدین گونه فتح شده بود به غالب و کلیب وایلی داده شد.

جنگ اهواز: چندی بدین منوال گذشت تا وقتی‌که بین غالب و کلیب از یک طرف و هرمزان از طرف دیگر بر سر حدود زمینهایی که به آنها تعلق می‌گرفت اختلافی حاصل شد و برای حل این اختلاف سلمی و حرمله دو تن از سرداران عرب که با هرمزان جنگیده بودند مأمور رسیدگی شدند. و چون این دو تن حق را به غالب و کلیب دادند، هرمزان که این را جانبداری از مخالفان و تجاوزی به حق خویش می‌شمرد داوری آنها را نپذیرفت و در اثر آن ذمهٔ خود را از انجام آنچه که بر طبق قرارداد صلح به عهده گرفته بود نیز بری دانست و دوباره به جمع سپاه پرداخت و این بار از کردستان نیز سپاهی به یاری او رسید. سلمی و حرمله و غالب و کلیب این کار را به عنوان نقض عهد به عتبةبن غزوان والی بصره گزارش کردند و او این خبر را به عمر نوشت و عمر دستور جنگ داد و یکی از صحابه را به نام حرقوص بن زهیرالسعدی به کمک اعراب فرستاد و فرماندهی سپاه و امارت سرزمینهایی را هم که در آن جنگ فتح می‌شد به او داد و بدین ترتیب همه به جنگ هرمزان شتافتند. این جنگ بر جسر سوق الاهواز اتفاق افتاد و هرمزان در این جنگ نیز شکست یافت و به رام‌هرمز رفت و در اثر همین شکست سوق الاهواز هم که مرکز اصلی خوزستان و مقر فرمانروایی هرمزان بود تا حدود شوشتر به دست حرقوص افتاد. اعراب بر این نواحی هم جزیه نهادند و نامهٔ فتح و خمس غنایم بسیاری راکه به چنگ آنها افتاده بود به

همراه نمایندگانی برای عمر فرستادند[۱].

چون هرمزان از «سوق الاهواز» به رام‌هرمز عقب نشست حرقوص، جزءبن معاویه را به فرمان عمر به دنبال او فرستاد[۲]. هرمزان هم با جنگ و گریز تا ده «شغر» عقب نشست و در آنجا پیشروی جزء را متوقف ساخت. جزء از آنجا به دورق[۳] که مرکز ناحیهٔ سرق و خالی از جنگ‌جویان بود رفت و آنجا را بدون جنگ تصرف کرد و خبر آن را به عمر نوشت.

در رام‌هرمز نیز هرمزان در برابر اعراب که اکنون بر بخش مهمی از خوزستان دست یافته بودند درخود یارای مقاومت ندید ناچار با حرقوص و جزء از در آشتی درآمد. آنها شرح حال را به عمر نوشتند و عمر موافقت نمود که آن چه تا آن زمان به دست اعراب افتاده از آن آنان باشد و آن چه در دست هرمزان باقی مانده که در این تاریخ عبارت بود از رام‌هرمز و شوشتر و شوش و جندی‌شاپور و بنیان و مهرجانقذق همچنان در دست هرمزان بماند[۴].

جنگ رام‌هرمز: ولی این آشتی هم پایدار نماند و طولی نکشید که مهاجمان عرب دوباره به رام‌هرمز حمله کردند و دوباره جنگ و ستیز آغاز شد. طبری واقعهٔ جنگ رام‌هرمز را چنین شرح می‌دهد که یزدگرد پس از شکست در عراق و رفتن به مرو؟[۵] از آنجا شروع به نوشتن نامه برای مردم ایران و تشویق

---

۱. اسود بن سریع یکی از شعرای عرب در این باره شعری گفته که پنج بیت آن در طبری ذکر شده (ج۵، ص۲۵۴۲ ـ ۲۵۴۱). در طبری همچنین از گفتهٔ حرقوص دربارهٔ این واقعه سه بیت نقل شده است (ص۲۵۴۲).

۲. عمر در دستوری که به حرقوص داده بود گفته بود که اگر سوق‌الاهواز را گشودند حرقوص، جزءبن معاویه را به دنبال هرمزان بفرستد و مقصد او فتح «سرق» باشد.

۳. ظاهراً دورق معرب دو راه و سرق هم معرّب سه‌راه باشد.

۴. تاریخ طبری، ج۵، ص۲۵۳۴ به بعد.

۵. مرو ظاهراً اشتباه است، چنانکه در الاخبار الطوال دیدیم یزدگرد در این تاریخ در حدود قم و کاشان بوده و از همانجا هم بوده که او برای حفظ سرزمینهایی که هنوز به تصرف اعراب درنیامده بود و همچنین برای بازپس گرفتن سرزمینهای از دست رفته کوشش می‌نمود و مردم را به پایداری می‌خواند.

آنان به پایداری در برابر اعراب و سرزنش آنها از ضعف و سستی که در برابر مهاجمان نشان داده‌اند نمود. او بدین وسیله سعی می‌کرد که از اطراف برای هرمزان کمک بفرستد و برای پایداری بیشتر به او نیرو دهد، و ظاهراً کوششهای یزدگرد بی‌ثمر هم نبوده، زیرا از این پس غیر از سپاهیان خود هرمزان، از فارس و سایر مناطق غربی ایران هم جنگ‌جویانی به کمک هرمزان می‌آمدند. این اخبار به حرقوص بن زهیر رسید و او و دو سردار دیگر عرب سلمی و حرمله واقعه را به عمر نوشتند. عمر به سعدبن ابی‌وقاص نوشت که نعمان بن مقرن را با سپاهی به اهواز و سوید بن مقرن و چند نفر دیگر را هم به رام‌هرمز بفرستد تا در بارهٔ کار هرمزان تحقیق کنند. و به ابوموسی هم که پس از مرگ عتبةبن غزوان امیر بصره شده بود[1] نوشت که او هم سهل بن عدی را با سپاهی به اهواز بفرستد. نعمان بن مقرن با مردم کوفه به سوی خوزستان حرکت کرد. وی سرزمین سواد را از وسط پیمود و در مقابل میشان از دجله گذشت و از آنجا به سوی اهواز شتافت و پس از گذشتن از نهر تیری و مناذر به سوق الاهواز رفت، آن‌گاه حرقوص و سلمی و حرمله را در سوق الاهواز به جاگذاشت و خود برای جنگ هرمزان به رام‌هرمز روی آورد.

چون هرمزان از آمدن نعمان آگاه شد در جنگ با او پیش‌دستی کرد به این امید که راه پیشروی را بر او ببندد. هرمزان این بار به یاری مردم فارس که به کمک او آمده بودند و نخستین امداد آنها هم به شوشتر رسیده بود دلگرم بود. نعمان و هرمزان در محلی به نام اربک با هم برخورد کردند و جنگ سختی بین آنها درگرفت. هرمزان باز هم تاب مقاومت نیاورد و ناچار رام‌هرمز را هم ترک گفت و به شوشتر رفت. نعمان رام‌هرمز راگشود و از آنجا به ایذج رفت. در ایذج فرمانروای آنجا به نام «تیرویه» آشتی خواست و او پذیرفت و از آنجا به رام‌هرمز برگشت و در آنجا خیمه زد.

---

۱. عتبة بن غزوان سه سال و نیم پس از آنکه از سعدبن ابی‌وقاص در مداین جدا شد بدرود زندگی گفت (طبری، ج۵، ص ۲۵۵۰).

جنگ شوشتر: گفتیم در هنگامی که عمر به ابوموسی عامل بصره برای کمک به فتح رام‌هرمز نامه کرد، به او نوشت که سهل بن عدی را با سپاهی به این کار فرستد. ابوموسی نیز چنین کرد و سهل نیز با سپاهیان بصره عازم جنگ شد. سهل در راه خود به سوق‌الاهواز رسیده بود که خبر شکست هرمزان و عقب نشینی او را به شوشتر شنید و از همانجا عازم شوشتر شد. در این هنگام نعمان بن مقرن هم که در رام‌هرمز خیمه زده بود آهنگ شوشتر کرد و سلمی و حرمله و حرقوص و جزء، سرداران دیگر عرب هم که در شهرهای خوزستان بودند همه به شوشتر روی آوردند. در شوشتر هرمزان که از مردم فارس و جبال و اهواز کمکهای تازه‌ای یافته بود لشکری آراسته و خندقها کنده و در انتظار مهاجمان نشسته بود. اعراب که این بار هرمزان را سخت نیرومند و مستعد جنگ دیدند واقعه رابه عمر نوشتند و باز از او کمک خواستند، عمر به ابوموسی امیر بصره نوشت که خود شخصاً به کمک آنها شتابد، و بدین ترتیب لشکر واحدی از ابواب جمعی‌های بصره و کوفه تشکیل گردید که فرماندهی سپاهیان کوفه را نعمان بن مقرن و فرماندهی سپاهیان بصره را ابوموسی برعهده داشتند و فرمانده کل آنها ابوسبره بود[1]. اعراب بدین ترتیب به سمت شوشتر حرکت کردند و در آنجا به حمله و تعرض پرداختند.

جنگ شوشتر مهم‌ترین و طولانی‌ترین و خونین‌ترین جنگی بود که بین هرمزان و اعراب روی داد و آخرین جنگی بود که سرنوشت هرمزان و سرزمین خوزستان و مهرجانقذق در آن تعیین گردید. این جنگ بیش از شش ماه طول کشید هرمزان هشتاد بار به مهاجمان عرب که از هر سو شوشتر را در میان گرفته بودند حمله برد و در این حمله‌ها گاهی پیروز می‌شد و گاهی شکست می‌یافت[2]. سرانجام چون هرمزان از کشش و کوشش خود برای پراکندن اعراب و شکست آنها نتیجه‌ای ندید و خود را در برابر آنها ناتوان یافت به داخله شهر پناه برد و به

۱ . تفصیل این جنگ و فتح بقیهٔ خوزستان را در طبری، ج ۵، از صفحهٔ ۲۵۵۱ به بعد ببینید.
۲ . طبری، ج۵، ص ۲۵۵۴.

حصار نشست. گشودن حصار شوشتر که در کنارهٔ کارون قرار داشت برای مهاجمان کاری بسیار دشوار بود، ولی سرانجام به راهنمایی مردی از همان شهر که به امید کمک و غنیمت فریفته شده بود[۱] راهی نهانی به درون شهر یافتند و شبانه به داخل شهر ریختند و به قتل و کشتار پرداختند. جنگی سخت و سهمگین در داخله شهر بین مهاجمان و مدافعان درگرفت. نوشته‌اند که جنگ به اندازه‌ای سخت و بی‌رحمانه بود که ایرانیان زنان و فرزندان خود را از بیم آن‌که مبادا به دست مهاجمان گرفتار آیند به دست خود می‌کشتند و در کارون می‌افکندند[۲]. از اعراب و سرداران آنها نیز بسیاری در این جنگ کشته شدند و از آن جمله مجزأةبن ثور و براءبن مالک دو تن از سرداران نامی آنها را هرمزان به دست خود به قتل رسانید. چون کار در داخل شهر بر هرمزان و جنگ‌جویان مدافع تنگ شد به داخل دژ پناه بردند. هرمزان زنهار خواست ولی ابوموسی حکم آن را به نظر خلیفه واگذشت[۳]. بدین ترتیب هرمزان تسلیم و اسیر شد و ابوموسی دستور داد تمام مردمی را که در دژ بودند و اسیر شده بودند گردن زدند. بلاذری شمارهٔ آنها را نهصد تن نوشته است[۴]. پس از فتح شوشتر، ابوسبره خود در تعقیب فراریان و فتح سایر شهرهای خوزستان شد و هرمزان را هم با گروهی که انس بن مالک و احنف بن قیس هم در آن گروه بودند به مدینه فرستاد[۵]

---

۱. به گفتهٔ بلاذری یکی از مردم این شهر بدین شرط راه نفوذ به داخلهٔ شهر را به اعراب نشان داد که به او آسیبی نرسانند و از غنایم آن جنگ نیز برای او و پسرش مانند سایر مسلمانان سهمی مقرر دارند (فتوح البلدان، ص ۴۶۸). ۲. فتوح‌البلدان، ص ۴۶۸.

۳. این گفتهٔ بلاذری است، ولی به گفتهٔ مورخان دیگر هرمزان برای تسلیم خود شرط کرد که امر او را به نظر خود خلیفه واگذارند. ۴. فتوح البلدان، ص ۴۶۸.

۵. ابوالحسن علی بن محمد معروف به «المدائنی» از رجال قرن دوم و اوایل قرن سوم که از موالی شمس بن عبدمناف «ظاهراً ایرانی» بوده و کتب متعددی در تاریخ و فتوح تألیف کرده، کتابی هم در بارهٔ جنگهای خوزستان داشته که به نام «کتاب خبرالبصرة و فتوحها» خوانده شده و از آن رو که فتح خوزستان جزء اعمال بصره به شمار می‌رفته در این کتاب مطالبی هم در بارهٔ اخبار خوزستان وجود داشته، از این قرار: دشت میشان، ولایت مغیرة بن شعبه، ولایت

←

تا این‌جا هرمزان در تاریخ ایران با چهرهٔ سرداری دلیر و سرفراز و آشتی‌ناپذیر جلوه می‌کند که در دفاع از خود و قلمرو فرمانروایی خود از هیچ کوششی فروگذار نکرده و در برابر حوادث ایام و ناکامیهای آن به آسانی نومید نشده و تا آخرین حد امکان از پای ننشسته است. ولی از این پس مرحلهٔ دیگری در زندگی او شروع می‌شود که با دنیای گذشتهٔ او فرقی بسیار دارد. و اینک ما او را در چهرهٔ دیگرش می‌بینیم.

هرمزان در مدینه: روزی که هرمزان را وارد مدینه می‌کردند اعراب برای این‌که نتیجهٔ جنگ‌های خود را در ایران هر چه بیشتر جلوه دهند و شکوه و جلال هرمزان راکه اکنون به اسارت گرفته‌اند به عمر و مردم مدینه بنمایانند. لباس رسمی او را بر او پوشانیدند، قبایی از دیبای زربفت و تاج مرصع به جواهر که آن را «آذین» می‌گفتند با تمام نشانها و زیورهایی که معمولاً از زر و گوهر بر خود می‌آراستند، و بدین گونه او را نخست به خانهٔ عمر بردند و چون عمر را در خانه نیافتند او را به مسجد بردند. این روز برای مردم مدینه که شاید نخستین بار بود که چشمشان به چنان لباسهای پر زرق و برق می‌افتاد روزی بود که تا مدتها خاطرهٔ آن در اذهانشان باقی ماند و «تاج هرمزان» به عنوان رمز بزرگی و ثروت ضرب المثل گردید[1]. هنگامی که عمر هرمزان را در آن هیأت دید سخت در

← ابوموسی، خبر اهواز، خبر مناذر، خبر نهرتیری، خبر شوش، خبر دشتوا، خبر قلعه، خبر هرمزان، خبر ضبهٔ بن ممحض، خبر جندیشاپور، خبر مهرباج قریة العبدی، خبر سرق، خبر رام‌هرمز، خبرالبستان. الفهرست، ۱۰۳.

۱ . ضابئی بن الحارث یکی ازشعرای عرب در زمان عثمان در شعری از «تاج‌الهرمزان» نام برده است. نوشته‌اند که پسران جرول ابن نهشل یکی از قبایل عرب سگی را که او خواسته بود به او بخشیده بودند، ولی بعداً گروهی از آن قبیله سوار شدند و آمدند و سگ را از ضابئی پس گرفتند و با خود بردند. نام این سگ قرحان بود و ضابئی شعری در هجو آنان گفت و از آن جمله این بیت بود:

ردَدت اخاهم فاستمروا کانما حباهم بتاج الهرمزان امیر

«من برادر آنها را (مقصود سگ است)» به آنها پس دادم و آنها برگشتند گویی که امیری تاج ←

شگفت شد و گفت پناه می‌برم به خدا از آتش دوزخ، و چون او را به عنوان شاه اهواز معرفی کردند و خواستند که با او سخن گوید گفت تا وقتی که این لباس و زر و زیور بر او است با او سخن نگویم و آنگاه آن لباسها را از تن او درآوردند و پیراهن ساده‌ای از کرباس بر او پوشاندند.

هرمزان در مدینه امان یافت و سپس به اسلام گروید[1] و تا زمان مرگ در

← هرمزان را به آنها بخشیده است. و چون در این اشعار تعریضی به مادر و خود آن مردان شده بود آنها به عثمان شکایت بردند و عثمان هم او را تنبیه کرد ضابئی سپس درصدد قتل عثمان برآمد و چون این قصد او آشکار شد عثمان دستور داد اورا به زندان افکندند و در زندان ماند تا مرد. عمیر بن ضابئی که در روز قتل عثمان شکمش را لگدمال کرد پسر همین ضابئی بود که در زندان عثمان مرده بود. انساب الاشراف، بلاذری چاپ Jerusalem ۱۹۳۶، ج ۵، ص ۸۵.

۱. در بارهٔ کیفیت امان‌یافتن هرمزان و نجات او ازکشته شدن و اسلام او روایات مختلفی آمده است که بدین نحو خلاصه می‌شود: روزی که هرمزان را در مسجد نزد عمر آوردند و عمر از او دلیل پیمان شکنی او را پرسید، پیش از آنکه زید که مترجم فارسی بود حاضر شود مغیرة بن شعبه که در عراق کمی فارسی یاد گرفته بود ترجمهٔ حرفهای آن دو را عهده‌دار شد. وقتی که مغیره گفتهٔ عمر را برای او ترجمه کرده که سخن بگوی، هرمزان پرسیده است: سخن مردگان گویم یا سخن زندگان؟ و ظاهراً مقصود او این بوده که آیا همچون مردی که محکوم به مرگ است سخن گویم یا همچون کسی که زنده خواهد ماند. و در ترجمهٔ این عبارت عمر این مقصود را نفهمیده وگفته است، سخن زندگان. و آنگاه هرمزان گفتهٔ «اول سخن آن گویم که تو مرا ایمن کردی و نتوانی کشتن. عمر گفت چرا؟ گفت زیرا که مرا گفتی سخن زندگان بگوی و مرا زنده کردی! عمر گفت معاذالله این خبر نیست، معنی آن خواستیم که سخن چنان گوی که زندگان گویند نه آنکه ترازنده دارم و نکشم»؟ این روایتی است که در تاریخ طبری (ج۵، ص ۲۵۶۰) و بلعمی ص ۳۱۶) آمده است. طبری اضافه می‌کند که پس از این حادثه عمر به مغیره گفت من تو را در این زبان (مقصود زبان فارسی است) حاذق نیافتم. هیچ‌یک از شما را ندیدم که این زبان را خوب حرف بزند و به دقایق آن وارد باشد. گرد نگردید زیرا اعراب کم دارد (۲۵۶۰). و همچنین در روایتی نقل شده است که هرمزان در حضور عمر اظهار تشنگی کرد، عمر آب خواست و چون آب برای او آوردند بیم زده می‌نمود و از آشامیدن آن خودداری می‌کرد. چون عمر علت را جویا شد گفت می‌ترسم تا من به آشامیدن مشغول هستم مرا بکشند. عمر به او گفت تا وقتی آب را نیاشامیده‌ای به تو آسیبی نخواهد رسید. پس هرمزان آب را به زمین ریخت و گفت بنابراین من در امان هستم و عمر خواست نپذیرد. ولی بعضی از ←

جامعهٔ نوبنیاد اسلامی نیز قدر و منزلتی داشت، و عمر برای او هم مانند گروهی از مسلمانان که درجهاد شرکت کرده بودند از غنایم حاصله وظیفه‌ای مقرر داشت[۱].

← صحابه که آنجا بودند او را به مفهوم گفته‌اش متوجه ساختند. و باز نقل شده که عمر این را از او نپذیرفت و گفت تنها راه نجات از کشته شدن اسلام آوردن است و هرمزان هم در همان مجلس مسلمان شد. بلاذری از گفتهٔ انس بن مالک که هرمزان را به مدینه آورده بود در این زمینه روایتی بدین سان نقل کرده که من در محاصرهٔ شوشتر حاضر بودم و من هرمزان را به نزد عمر آوردم، زیرا ابوموسی مرا برای این کار برگزیده بود. چون به نزد عمر رسیدیم عمر به او گفت سخن بگوی هرمزان گفت آیا سخن زندگان گویم یا سخن مردگان، عمر گفت سخن بگو و تو را باکی نیست هرمزان گفت ما ایرانیان و شما اعراب تا وقتی که کار به دست خودمان بود ما بر شما چیره بودیم و اکنون که خدا با شما است ما در برابر شما تاب نیاوردیم. عمر گفت ای انس رای تو دربارهٔ او چیست؟ گفتم من در پشت سر خود فر و شکوه فراوان و دشمنی سرسخت دیدم. اگر تو او را بکشی مردم از زندگی نومید خواهند شد و بر سرسختی و پایداری آنها خواهد افزود و اگر او را زنده بگذاری آن مردم به زنده ماندن خود امیدوار خواهند شد و از سرسختی آنها خواهد کاست. عمر گفت من چگونه کشندهٔ براءبن مالک و مجزأة بن ثور را زنده بگذارم؟ گفتم به کشتنش راه نداری چون تو او را امان دادی... پس هرمزان را آزاد کرد و او اسلام آورد» فتوح البلدان، ص ۴۶۹.

در بارهٔ آزادی و مسلمان شدن هرمزان روایت دیگری در تاریخ قم آمده که با دلیل دیگری تأیید می‌شود، در تاریخ قم پس از ذکر جنگ ابوموسی با هرمزان و فرستادن او هرمزان را نزد عمر و آب خواستن هرمزان و زمین ریختن آن گوید: «پس کار بر عمر دشوار شد و قصد هرمزان برو مشکل گشت. پس هرمزان را حبس کرد به امید آن‌که اسلام آورد و در حبس بود تا بعد از مدتی بر دست عباس بن المطلب مسلمان شد و عمر از برای او در غنیمت حصه‌ای معین کرد، و در مدینه مقیم بود تا آنگاه که عبدالله بن عمر او را بکشت بعد از آن که ابولؤلؤ غلام هرمزان شکم عمر را بدرید؛ (تاریخ قم، ص۳۰۳) و اما دلیلی که این روایت را دربارهٔ مسلمان شدن هرمزان تأیید می‌کند روایتی است که در الاخبار الطوال دینوری نقل شده در حوادث جنگ صفین. در آن روایت چنین آمده که عبیدالله بن عمربن الخطاب روزی از علی بن ابی‌طالب برای ملاقات اجازه خواست و چون اجازه یافت بر او وارد شد. علی به او گفت: آیا تو که هرمزان را به غیر حق کشتی با این‌که او بر دست عموی من عباس اسلام آورده بود و پدرت نیز برای او دو هزار درهم وظیفه معین کرده بود با این حال انتظار داری‌که از من در امان مانی؟ «و عبیدالله در جواب گفت: «سپاس خدای را که تو را در وضعی قرار داده که از من خون هرمزان را می‌خواهی و من خون امیرالمؤمنین عثمان را» الاخبار الطوال، چاپ قاهره، ۱۹۶۰، ص ۱۶۹.

۱ . فتوح البلدان، ۴۶۹.

و بنا به گفتهٔ اصطخری او را با خاندان علی از راه زناشویی خویشاوندی برقرار شد[۱]. هرمزان پیوسته در مواردی که عمر و مسلمانان برای تنظیم امور دولت نوخاستهٔ خود دچار سرگردانی می‌شدند آنها را راهنمایی می‌نمود. و بیش از هر چیز علم و اطلاع او دربارهٔ ادارهٔ امور و آیین کشورداری مورداستفادهٔ مسلمانان قرار می‌گرفت.

تأسیس نخستین دیوان در اسلام به راهنمایی هرمزان

نخستین دیوانی که برای ثبت و ضبط اموال و تنظیم امور مالی مسلمانان به وجود آمد که بعدها به نامهای دیوان بیت المال و دیوان خرا، نامگذاری شد و توسعه یافت درزمان عمر و به وسیلهٔ همین هرمزان تأسیس یافت. و نخستین دفتر ثبت و ضبط مجاهدان و سپاهیان هم که به دیوان جند یا سپاه معروف شد باز در همین زمان و به وسیله هرمزان پایه‌گذاری شد. و بنا به روایاتی نخستین باری هم که اعراب مسلمان به این مسأله توجه نمودند که باید برای ثبت و ضبط وقایع و اسناد، تاریخ ثابت و پایداری داشته باشند که سال وماه بر آنها مشتبه نشود باز در همین زمان عمر بود، و برای این کار راه و روشی انتخاب گردید که هرمزان از آیین ایرانیان برای آنها بیان نمود.

ابن‌طقطقی در گفتار جامع و سودمندی تأسیس نخستین دیوان را در اسلام چنین شرح می‌دهد:

«در صدر اول مسلمانان همان سپاهیان بودند و جنگ ایشان هم برای دین بود نه برای دنیا. در میان آنان نیز پیوسته کسانی یافت می‌شدند که بخشی از مال خود را در راه خیر بذل می‌کردند. و در مقابل یاری اسلام و پیغمبر خود هیچ‌گونه پاداشی جز از جانب خداوند چشم نمی‌داشتند. نه پیغمبر و نه ابوبکر هیچ‌کدام برای آنها وظیفه‌ای مقرر نکرده بودند، لیکن چون به جهاد می‌رفتند و مالی به غنیمت می‌آوردند هر یک بهره‌ای را که دین برای او معین کرده بود

۱ ـ مسالک الممالک، ص ۱۴۰.

دریافت می‌کردند، و چون از اطراف هم مالی به مدینه می‌رسید آن را در مسجد می‌آوردند و پیغمبر آن را به هر طور رأیش بر آن قرار می‌گرفت میان آنها تقسیم می‌کرد[۱]. در تمام مدت خلافت ابوبکر هم بدین منوال می‌گذشت ولی چون سال پانزدهم[۲] هجری رسید، عمر که در این هنگام بر مسند خلافت نشسته بود مشاهده کرد که کشورها یکی پس از دیگری به دست مجاهدان گشوده می‌شوند و گنجینه‌های ایران به تصرف درآمده و بار بار زر و سیم و جواهر گرانبها و لباسهای فاخر به مدینه وارد می‌گردد، پس چنین اندیشید که بر مسلمانان گشایشی دهد و تمام آن اموال را میان آنها تقسیم کند، ولی نمی‌دانست این کار را چه گونه صورت دهد، و همهٔ آن اموال را چه گونه تحت ضبط آورد. در این هنگام یکی از مرزبانان ایران که در مدینه بود چون عمر را در کار خود سرگردان یافت به وی گفت پادشاهان ایران را چیزی است که آن را دیوان می‌نامند و تمام جمع و خرج مملکت ایشان در آن ضبط است و هیچ چیز از آن خارج نیست، و هر کس

۱. نمونهٔ تقسیم غنایم را قبل از تأسیس دفتر و دیوان می‌توان از این خبر که طبری آن را روایت نموده دریافت. طبری به اسناد خود از راشد بن سعد روایت کرده که روزی برای عمر مالی رسیده بود و او شروع کرد به تقسیم کردن آن بین مردم. مردم دور او جمع شده و ازدحام کرده بودند. سعدبن ابی‌وقاص برای این‌که خود را به نزد عمر رساند مردم را با فشار و زور به کنار می‌زد و عمر چون چنان دید با دِرّه (تازیانه) بر سر او زدن گرفت و گفت تو به صورتی جلو آمدی که گویی هیبتی از فرمانروایی خداوند در دل نداری و من خواستم به تو بفهمانم که از تو هم هیبتی در دل فرمانروای خداوندی نیست. طبری، ج۵، ص ۲۷۵۴.

۲. در تاریخ تأسیس دیوان و کیفیت آن بین آنچه در مآخذ تاریخی وارد شده اختلافی هست. در طبری تأسیس دیوان در سال ۱۵ ذکر شده (ج۵، ص۲۴۱۲) و جای دیگر خبر تأسیس دیوان را از ولیدبن هشام بن مغیره ذکر می‌کند که به عمر خبر داده که او در شام پادشاهان آنجا را دیده که دیوان داشته‌اند و از او خواسته که برای آنها نیز دیوانی ایجاد کند و عمر به گفتهٔ او کار کرده است (طبری، ج۵، ص ۲۷۵۰). ولی از نام «دیوان» که فارسی است معلوم می‌شود که این رسم از ایران گرفته شده نه از روم. اوصافی که ابن طقطقی دربارهٔ دولت اسلام ذکر می‌کند از این‌که گنجینه‌های پادشاهان ایران به تصرف درآمده و بار زر و سیم و جواهر گرانبها و لباسهای فاخر به مدینه وارد می‌گردد، چنین برمی‌آید که باید این واقعه پس از سال پانزدهم هجری روی داده باشد، زیرا تا این سال هنوز فتح مداین و تصرف گنجینه‌های پادشاهان ایران تمام نشده بود.

از دولت وظیفه و مقرری دارد نامش در آن ثبت است، و هیچ‌گونه خللی بر آن راه نمی‌یابد. پس عمر متوجه این امر شد و شرح آن را پرسید، مرزبان چگونگی آن را شرح داد و همین‌که عمر آن را نیک دریافت به تأسیس دیوان پرداخت و برای مسلمانان هر یک نوعی وظیفه مقرر داشت[۱]»

از بعضی منابع تاریخی دیگر اطلاعات دیگری در تفصیل جزییات آنچه ابن طقطقی ذکر کرده به دست می‌آید. درکتاب نهایةالارب این موضوع با تفصیل بیشتری به این صورت آمده است: «در زمان خلافت عمر، ابوهریره پولی با خود از بحرین آورده بود. عمر از او پرسید چه قدر آورده‌ای؟ ابوهریره گفت پانصد هزار درهم، عمر که از این رقم در شگفت شده بود گفت آیامی‌فهمی چه می‌گویی؟ ابوهریره گفت آری پنج بار صد هزار تا. و پس از سخنهای دیگری که بین آنها رد و بدل شد عمر به منبر برآمد و گفت: ایهاالناس مال بسیاری برای ما رسیده اگر می‌خواهید آن را با پیمانه بین شما تقسیم کنم و اگر می‌خواهید با شماره. مردی از آن میان برخاست و گفت ای امیرمؤمنان من ایرانیان را دیده‌ام که برای این کار دیوانی دارند، تو هم برای ما دیوانی بنیاد بگذار[۲].

از روایت دیگری در همین کتاب و از گفتهٔ صولی در ادب الکتاب چنین برمی‌آید که این مرد که در روایت نهایةالارب و ابن‌طقطقی، عمر را به تأسیس دیوان راهنمایی کرده است همین هرمزان بوده که در مدینه اقامت داشته است[۳].

از روایت صولی چنین برمی‌آید که هرمزان در تأسیس دیوان سپاه هم علاوه بر دیوان بیت المال اثر داشته و خلیفه را در این مورد نیز راهنمایی می‌کرده، و شاید هم این هر دو در آغاز یک دیوان بوده‌اند. صولی روایت می‌کند که وقتی عمر خواست لشکری به جایی بفرستند، هرمزان نزد وی بود و به

---

۱ . تاریخ الدول الاسلامیة لابن طباطبا المعروف به ابن الطقطقی، چاپ بیروت، ۱۹۶۰، ص ۸۳. راجع به کیفیت تعیین وظیفه و مقرری و مقدار آن رجوع شود به طبری ج۵، ص۲۴۱۱ به بعد.

۲ . نهایةالارب، ج۸، ص ۱۹۷ (چاپ دارالکتب).

۳ . ادب الکتاب، ص ۱۹۰. این روایت را قلقشندی هم در «صبح الاعشی» از قول ابوهلال العسکری در «الاوایل»، والماوردی در «الاحکام السلطانیه» نقل کرده است (ج۱۳، ص۱۰۶).

او گفت از این گروه سپاهیان که به هر یک مالی پرداخت شده اگر یکی در بین راه جای تهی کند و بگریزد از کجا دانسته خواهد شد، پس بهتر آن است که برای این کار دیوانی تأسیس شود که نام همه در آن ضبط گردد. عمر از او شرح دیوان را پرسید و وی آن را برای او شرح داد. روایات دیگری نیز درا ین زمینه کم و بیش شبیه آنچه ذکر شد وارد شده که هر چند در بعضی جزییات و تفاصیل با هم اختلاف دارند، لیکن از همهٔ آنها دو امر محقق می‌گردد: یکی این‌که نخستین دیوان اسلامی درزمان عمر بنیاد گذارده شد و دیگر آن‌که این کار در نتیجهٔ راهنمایی هرمزان و به روش ایرانیان صورت گرفت[1].

وضع تاریخ: و اما دربارهٔ وضع تاریخ در اسلام ابوریحان بیرونی روایتی از میمون بن مهران نقل می‌کند که خلاصهٔ آن چنین است: در زمان عمر وقتی حواله‌ای به او دادند که تاریخ پرداخت آن ماه شعبان بود، عمر پرسید کدام شعبان، آیا همین ماهی که در آن هستیم یا شعبانی که خواهد آمد؟ آنگاه یاران پیغمبر راگرد آورد و از آنها دربارهٔ این موضوع که موجب سرگردانی می‌گردید رأی خواست، و آنها گفتند باید راه و چاره را از آیین ایرانیان آموخت. و سپس هرمزان را خواستند و از او در این باره سؤال کردند، او گفت که ما را حسابی است که به آن «ماه‌روز» گوییم. پس آن را به صورت «مورخ» معرب ساختند و مصدر آن را هم «تاریخ» گفتند[2].

آنچه از مجموع این روایات دربارهٔ تأسیس دیوان و وضع تاریخ برمی‌آید بدون این‌که جزییات و تفاصیل آنها مورد استناد قرار گیرد این است که هرمزان پس از آن‌که به دیانت اسلام گروید و در مدینه ساکن گردید در تنظیم

۱. دربارهٔ تأسیس دواوین در اسلام و اثر ایران در آن رجوع شود به کتاب «فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب»، ص ۵۷ به بعد.

۲. الآثار الباقیه، ص ۲۹ و ۳۰. دربارهٔ کلمهٔ تاریخ و تعریب آن رجوع شود به مقالهٔ نگارنده به عنوان «نظرة فی المرجع» در مجلهٔ «الدراسات الادبیه»، نشریهٔ دانشگاه لبنان، بیروت، ۱۳۴۲، ج۵، ص ۲۸۵ - ۲۹۵.

امور مالی و اداری مسلمانان کمک هایی بسزا نمود که در آن هنگام برای دولت نوخاستهٔ اسلام ارزش بسیار داشت، و چون هرمزان از آغاز پیدایش دولت اسلام امور اداره و مال و تشکیلات آن را براساس آیین کشورداری ایرانیان بنیاد گذارد در دوره‌های بعد نیز هر قدر دولت خلفا گسترش می‌یافت و احتیاج به تشکیلات جدید بیشتر می‌شد دامنهٔ اقتباس از آیین کشورداری ایران هم وسیع تر می‌گردید تا دورهٔ عباسی که بعضی از ارباب تحقیق، دربار بعضی از خلفای این دودمان را گرده‌ای از دربار دولت ساسانی دانسته‌اند.

هرمزان و قتل عمر: در اواخر ذی‌الحجه سال بیست و سوم یا اوایل محرم سال ۲۴ هجری[۱] عمر به قتل رسید. قاتل او یک نفر ایرانی به نام فیروز بود که اعراب او را به نام ابولؤلؤة[۲] می‌خواندند. ابولؤلؤة بندهٔ مغیرة بن شعبه بود[۳]. علت کشته شدن عمر را چنین نوشته‌اند که ابولؤلؤة روزی عمر را در بازار دید و از سنگینی خراجی که صاحب او مغیرة بن شعبه بر او قرار داده بود شکایت نمود. عمر از او پرسید روزی چه مبلغ بر تو خراج گذاشته؟ گفت روزی دو درهم. عمر پرسید چه کارهایی می‌توانی؟ گفت نجاری و نقاشی و آهنگری. عمر گفت با این صنعتها که می‌دانی روزی دو درهم زیاد نیست. آنگاه از او پرسید شنیده‌ام که گفته‌ای می‌توانی آسیابی بسازی که با باد کار کند؟ گفت آری. گفت برای من آسیابی به همان صورت بساز. ابولؤلؤة گفت اگر سالم ماندم آسیابی برایت بسازم که در شرق و غرب عالم از آن سخن گویند، و عمر را ترک کرد و رفت. عمر به حاضران گفت: این غلام مرا تهدید کرد[۴].

سه روز بعد در یک بامداد که عمر در مسجد برای نماز رفته بود ابولؤلؤة

---

۱. طبری، ج ۵، ص ۲۷۲۶ و ۲۷۲۵.

۲. با این‌که اعراب کنیهٔ خود را از نام پسر می‌گیرند ولی این کنیه از نام دختر گرفته شده که اعراب او را به نام لؤلؤة می‌خوانده‌اند و شاید اسم او مروارید بوده است.

۳. بنا به نوشتهٔ تاریخ قم او غلام هرمزان بوده است؟ تاریخ قم، ص ۳۰۳.

۴. طبری، ج ۵، ص ۲۷۲۲.

با خنجری دو دشنه که قبضه‌ای در وسط داشت به مسجد رفت و شش ضربه به عمر وارد آورد و یکی دیگر از یاران عمر نیز که پشت سر او ایستاده بود در این حادثه کشته شد[۱]. عمر را به خانه بردند ولی از آن ضربتها نجات نیافت و در اثر آنها پس از ده سال و شش ماه و چهار روز خلافت بدرود زندگی گفت[۲]. و پس از مرگ عمر، عبیدالله فرزند او که گمان می‌برد قتل عمر نتیجهٔ توطئه‌ای بوده که هرمزان در آن دست داشته هرمزان را به قتل رسانید. بلاذری گوید که عبیداللّه پسر عمر، هرمزان را به خانهٔ خود دعوت کرد تا اسبش را به او نشان دهد و در بین راه از پشت به او حمله کرد و او را از پای درآورد[۳].

هرمزان در مدینه تا هنگام قتل عمر در چهرهٔ مردی جلوه گر است که پس از آشنایی با دین اسلام این راه و رسم جدید را از دل و جان پذیرفته و به خدمت آن کمر بسته و در هر مناسبت از راهنمایی‌های ارزنده برای پیشرفت آن دریغ نداشته، و حتی گاهی در این راهنمایی‌ها تا آنجا پیش رفته که گویی گذشتهٔ خود را به کلی فراموش کرده و یک‌باره از آن گسسته و تولدی دیگر یافته است[۴]. ولی پس از قتل عمر، حوادث به صورتی اتفاق می‌افتد که گویی هرمزان مسلمان مقیم مدینه همان سردار مدافع و آشتی‌ناپذیری است که با وجود پذیرش آیین جدید و خدمت به آن هنوز جنگها و کشتارهای اعراب و شکست و ناکامیهای خود را فراموش نکرده و از عمر که وی را مسبب اصلی آنها می‌دانسته کینه‌ای در دل

۱. بنا به روایت مسعودی ابولؤلؤة در گوشه‌ای از مسجد در انتظار عمر به زیر عبا خفته بود و چون عمر را عادت بود که سحرگاه که به مسجد می‌آمد خفتگان را برای نماز بیدار می‌ساخت بر سر او هم رفت و او ناگهان برخاست و سه ضربت بر عمر وارد ساخته و دوازده تن دیگر را هم ضربت زد که شش تن آنها هلاک شدند، آنگاه خود را نیز با خنجر خود هلاک کرد، مروج الذهب، ج۲، ص۳۲۹.

۲. طبری، ج۵، ص ۲۷۲۸.

۳. فتوح البلدان، ص ۳۸۰ - ۳۸۱.

۴. بلاذری نوشته است که «وقتی عمربن الخطاب پس از فتح عراق و خوزستان تصمیم به فتح بقیهٔ شهرهای ایران گرفت از هرمزان رأی خواست که آیا از اصفهان آغاز کند یا از آذربایجان و هرمزان بدو گفت که اصفهان سر است و آذربایجان دو بال و چون سر را قطع کنی بالها نیز سقوط کنند» (فتوح البلدان، ص ۳۷۱ و ۳۷۲).

داشته که با توطئه قتل وی آن را فرونشانده است. این چیزی است که هر چند در ضمن حوادث این دوران تا آنجا که روایات تاریخی آنها را بازگو می‌کنند هیچ‌گونه دلیلی بر آن نمی‌توان یافت ولی چون عمل عبیدالله بن عمر در کشتن هرمزان به تهمت شرکت در قتل پدرش عمر، خواه ناخواه چنین توهمی رابه ذهن می‌آورد، ناچار باید دربارهٔ آن بحث و بررسی بیشتری شود.

در این‌که آیا قتل عمر، خلیفه‌ای که با فتوحات خود چنان آوازه‌ای در جهان آن روز افکنده بود، نتیجهٔ یک انتقام شخصی ابولؤلؤة بوده که در اثر مسامحهٔ عمر در رفع ستم از شخص او دچار هیجان شده و به چنین‌کاری دست زده است؟ و یا این‌که این عمل واکنشی بوده در مقابل رفتار خشن و توهین‌آمیز اعراب نسبت به اسیران ایرانی که ابولؤلؤة نیز یکی از آنها بوده؟، و یا این‌که همانطور که عبیدالله پسر عمر گمان برده این عمل نتیجهٔ توطئه‌ای بزرگ‌تر بوده که هرمزان هم در آن دست داشته و شاید هم یکی از گردانندگان اصلی آن به شمار می‌رفته است؟ از روایاتی که در دست است نمی‌توان مطلبی را به طور قطع استنباط کرد ولی از مجموع همهٔ آنها چند مطلب استناد می‌شود که می‌توان تا حدی برای روشن شدن موضوع به آنها توجه نمود، به این قرار:

۱ ـ بدگمانی عبیدالله فرزند عمر نسبت به هرمزان ناشی از سخنی بوده که عبدالرحمان پسر ابوبکر فردای روزی که عمر مورد سوءقصد واقع شد برای دوستان خود گفته بود. او حکایت کرده بود که من دو شب پیش به ابولؤلؤة برخوردم. او باهرمزان و جفینه بود و هر سه نفر با هم نجوا می‌کردند، و چون مرا دیدند مضطرب و پراکنده شدند و از آنها خنجر دودشنه‌ای که دارای قبضه‌ای در وسط بود به زمین افتاد. و چون این قصه به گوش عبیدالله پسر عمر رسیده پس از مرگ پدر رفته و هرمزان و جفینه و دختر ابولؤلؤة راکشته است[1].

۲ ـ جفینه که در این روایت نامش جزء توطئه کنندگان آمده از مردم حیره و از مسیحیان عبادی بوده است. مسیحیان عراق در جنگهایی که بین ایرانیان و

---

۱. طبری، ج۵، ص ۲۷۹۰ و ۲۷۱۷.

اعراب مسلمان اتفاق می‌افتاد از طرفداران ایران بودند و به طرفداری از آنان و حفظ وضع خود با اعراب مسلمان جنگها کرده‌اند. این جفینه که برادر رضاعی سعدبن ابی‌وقاص بود مردی باسواد و نویسنده بود. سعید سردار عرب در هنگامی که در عراق بود و حیره را با صلح گشوده بود جفینه را با خود به مدینه آورده بود که به مردم خط و سواد بیاموزد، و بنا به روایت واقدی در این واقعه عبیدالله بن عمر، هم جفینه و هم دو پسر او را کشت[۱].

۳ ـ ابولؤلؤة که قتل عمر به دست او افتاد افتاد نامش فیروز و از مردم نهاوند بود. بعضی گفته‌اند که نخست اورا رومی‌ها اسیر گرفته بودند و سپس به اسارت اعراب درآمده بود، به هر حال جزء اسیران ایرانی بود که در مدینه روزگار به بردگی می‌گذاشت. نوشته‌اند روزی که اسیران جنگ نهاوند را به مدینه وارد می‌کردند فیروز که به دیدن آنها رفته بود هر کودکی را که در بین آنها می‌دید دست به سرش می‌کشید و گریه می‌کرد و می‌گفت عمر جگرم را خورد[۲].

بنا به نقل مسعودی عمر هیچ‌یک از ایرانیان را اجازهٔ ورود به مدینه نمی‌داد. مغیرة بن شعبه به اونوشت: مرا بنده‌ای است که نقاشی و نجاری و آهنگری می‌داند و برای مردم مدینه وجود او سودمند است، اگر اجازت دهی او را بفرستم، و عمر اجازه داد و مغیره، ابولؤلؤة را برای این گونه کارها به مدینه فرستاد و روزی دو درهم بر او خراج تعیین کرد....[۳]

۴ ـ بنا به روایتی عبیدالله بن عمر پس از کشتن جفینه و هرمزان و دختر ابولؤلؤة با شمشیری که در دست داشته فریاد می‌کرده، سوگند به خدا تمام کسانی را که در خون پدرم شریک بوده‌اند خواهم کشت. این کلام را تعریضی به مهاجران و انصار دانسته‌اند و شاید به همین جهت سعد با او درآویخته و شمشیر را از کفش بیرون آورده و موی او را کشیده و او را به زمین انداخته و سپس در

---

۱. به نقل بلاذری در فتوح البلدان، ص ۵۳۸.

۲. دروس فی آداب اللغة العربیة و تاریخها از انتشارات دانشگاه تهران چاپ ۱، ج ۱، ص ۷۰.

۳. مروج الذهب به تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، ج ۲، ص ۳۲۹.

خانهٔ خود محبوس ساخته تا هنگامی که عثمان به خلافت نشسته، او را برای قصاص به عثمان تحویل داده است.[۱]

۵ ـ هیچ یک از مهاجران و انصار و یاران پیغمبر و مسلمانان، عمل عبیدالله را در قتل هرمزان صحه نگذاشته‌اند، و آن را مانند قتل بدون دلیل یک مسلمان محکوم ساخته‌اند. و حتی عثمان که در نجات عبیدالله از مرگ تلاش بسیار می‌کرد در جلسهٔ مشاوره‌ای که بلافاصله پس از جلوس بر مسند خلافت برای نظر در امر عبیدالله، که هنوز محبوس بود، تشکیل داد، این مطلب را که او با عمل خود خللی در اسلام وارد ساخته پنهان نتوانست کرد، الا این‌که گفت چون من متولی امر مسلمانان هستم حق قصاص را که مسلمانان بر گردن عبیدالله دارند به دیه تبدیل می‌کنم و آنگاه دیهٔ او را از مال خود پرداخت و عبیدالله را از زندان آزاد ساخت[۲]. و این امر نشان می‌دهد که در نظر معاصران هم لااقل تا آنجا که در تواریخ رسمی منعکس است، عمل عبیدالله بی‌دلیل بوده است.

۶ ـ عبیدالله بن عمر هر چند با این اقدام عثمان رسماً از قصاص معاف شد و آزاد گردید ولی در نظر آن دسته از مسلمانان که اجرای احکام اسلامی را برتر از هر ملاحظه‌ای دیگر می‌دانستند، او هم‌چنان محکوم و درگرو خون هرمزان بود، و در نظر آنان عثمان نیز به سبب سستی در اجرای حکم قصاص مستوجب ملامت می‌بود. نوشته‌اند نخستین بار که عثمان در خلافت خود به منبر رفت و دربارهٔ هرمزان سخن گفت و اورا عفو کرد علی‌بن ابی‌طالب که جز به اجرای احکام الهی نمی‌اندیشید در آن مجلس خطاب به عثمان با اشاره به عبیداللّه‌بن

---

۱. طبری، ج ۵، ص ۲۷۹۵ و ۲۷۹۶.

۲. مرجع سابق ج۵، ص ۲۷۹۵ و ۲۷۹۶. و بنا بر آنچه بلاذری در انساب‌الاشراف نقل کرده عثمان در نخستین روز خلافت به منبر رفت و گفت که تقدیر چنین بوده که عبیداللّه هرمزان را به قتل رساند و هرمزان از مسلمانان بود و وارثی جز مسلمانان ندارد و من که پیشوای شما هستم از او گذشتم، آیا شما هم می‌گذرید گفتند: بلی» در این‌جا سخنی از پرداختن دیه نیست. «انساب الاشراف، ص ۲۴ تصحیح و چاپ H.D.F. Goitein, at the university press Jerusalem, 1936.

عمر گفت «این فاسق را به خونخواهی هرمزان بکش که باکشتن مسلمانی بی‌گناه مرتکب خطایی عظیم شده. و آن‌گاه به عبیدالله روی نمود و گفت: ای فاسق اگر روزی بر تو دست یافتم تو را به خونخواهی هرمزان خواهم کشت[۱]. و علی‌بن ابی‌طالب پیوسته از این‌که اجرای حکم الهی دربارهٔ عبیدالله معطل مانده ناخوشنود بود، و حتی در واقعهٔ صفین که عبیداللّه‌بن عمر روزی از علی اجازه ملاقات خواست، چون بر او وارد شد، علی‌گفت: آیا تو که هرمزان را بناحق کشته‌ای با آن‌که او به دست عموی من عباس اسلام آورده بود[۲] و پدر تو نیز از غنایم مسلمانان برای او دو هزار درهم وظیفه مقرر داشته بود، حالا انتظار داری که از دست من جان سالم به در بری؟ و عبیدالله در پاسخ گفت: سپاس خدای را که ما را در وضعی قرار داده که تو خون هرمزان را از من می‌خواهی ومن خون امیرالمؤمنین عثمان را[۳].

زیاد بن لبید بیاضی یکی از شعرای همین دوره هر وقت عبیداللّه‌را می‌دید اشعاری راکه در همین باره سروده بود و در آن عبیدالله را بر این عملش سرزنش کرده بود بر او می‌خواند. عبیدالله از او نزد عثمان شکایت کرد و عثمان او را خواست و از این کار منع نمود، ولی زیاد این بار شعر دیگری خطاب به عثمان گفت و او را از این‌که حکم خدای را دربارهٔ عبیدالله اجرا نکرده ملامت نمود و عثمان این بار تحمل نکرد و تنبیه او را تبعید قرار داد[۴].

۷ ـ هر چند پس از قتل هرمزان همهٔ اصحاب پیغمبر و شهود واقعه حتی خلیفهٔ وقت، عمل عبیدالله بن عمر را به عنوان قتل بی‌دلیل یک مسلمان محکوم کردند و هیچ‌کس در اسلام و اخلاص هرمزان اظهار تردیدی ننمود ولی تنها کسی که از آن جمع با دلیری خاص خود اجرای حکم اسلام را دربارهٔ قصاص قاتل او ـ اگر چه آن قاتل پسر خلیفه باشد ـ واجب می‌شمرده و پیوسته عثمان را

---

۱. انساب الاشراف بلاذری، ص ۲۴.
۲. این روایت دربارهٔ اسلام هرمزان باآن چه در تاریخ قم آمده مطابقت دارد.
۳. الاخبار الطوال، ص ۱۶۹.
۴. این اشعار را در طبری، ج۵، ص ۷ ـ ۲۷۹۶ مراجعه نمایید.

در عفو عبیدالله تخطئه می‌کرده، علی‌بن ابی‌طالب بوده که حتی در جنگ صفین خود قصد اجرای حکم الهی را داشته است. این امر مسلماً ناشی از حرص علی در اجرای احکام دین و انعطاف ناپذیری او در این زمینه بوده، ولی با توجه به آنچه بلاذری دربارهٔ وصلت هرمزان و خاندان علی ذکر کرده آیامی‌توان احتمال داد که در این مورد علاوه بر حق عمومی اسلامی حفظ حقوق شرعی کسانی هم که از حمایت این خاندان برخوردار بوده‌اند نیز علت دیگری بر این پافشاری در احقاق حق بوده است؟ به هر حال علت هر چه باشد در این امر تردیدی نیست که هرمزان، همان‌گونه که نخستین عامل آشنایی اعراب مسلمان با نظام دیوانی ایران بوده از نخستین حلقه‌های پیوند روحی و معنوی ایران با خاندان پیغمبر و آل‌علی و ارادت و اخلاص ایشان به این خاندان نیز به شمار می‌رود.

نمایهٔ نام‌های فارسی

نام منابع خارجی در پانوشت صفحه‌ها آمده است

ب

غ

ف

ق